الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة التربية والتعليم للاقليم المصرى ، الإدارة العامة للعلاقات الثقافية

صحيفة

معهد الدراسات الإسلامية

في مدريد

يصدرها معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد

رئيس التحرير : مدير معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد

تصدر عددين فى العام فى مجلد واحد

*

الاشتراك السنوى :

١٠٠ قرشاً مصرياً أو ١٠ ليرات سورية

١٢٠ بيزيته إسبانية أو ٣ دولارات

*

العنوان : معهد الدراسات الإسلامية ، ماتياس مونتيرو رقم ١٤ ، مدريد ، اسبانيا

عدد خاص

بمناسبة مرور خمس سنوات على إنشاء الصحيفة

المجلد الخامس ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م العدد ١ — ٢

فاجبر وقتك مع الله بتوبة صادقة ، فإن بابه ما عليه بواب إلا رحمته خاصةً ورضوانه يأمرها بالمضمار .

واعلم أن مطالك مطال ومحالك محال . والواصل رحمه مهما دعا الله رحمه ؛ والعلم للعلو علامة ، والسِّلم للعدو سلامة ، والصلح مع جملتك صلاح ، والدعاء بالإخلاص سلاح . وإياك من الأمل المهدوم ، ومن العمل المعدوم ، ومن الأمور التى تفسد حكمة العادة وأصول السعادة ؛ ومن الود مع الملل ، فإنه قبيح فى كل الملل . والسعيد هو المصلح أعماله ، المطرح لله ماله . ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة قبلُ إن استطعت ، وإلا الأمثل فالأمثل .

وحبيبك من يدبر أمر آخرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ، ويهجرك ويصلك من أجلها . ومع هذا كله سَلْهُ ورُحْ مملوء الراحة ، وصَلِّ وسِحْ <فى>[1] الساحة ، ولا تغفل عن الدعوات المأثورة ، وأعظمها : اللهم اختر لى ؛ وأسماء الله <التى>[1] ما أحد معها مروع ؛ ولا سبيل إلى التعجب فى قيامك وجلوسك ، وانتظر < >[1] وفلوسك . والتقىُّ هو الذى طَرْفُهُ فى حبوته مغضوض ، وخذ البغى فى <حضرته>[1] [٣] معضوض ؛ وهو الذى لا يرفل فى أثواب اللاهى ، ولا يغفل عن ثواب الله . فإذا الله تاب عليه أنابه هو إليه ، وتأهب لجواز العقاب ، وكفاه الله سوء العقاب . والشرير الجاهل هو الذى لا يعرف معروفاً ، ويحسب ماله من البحر مغروفاً ، ونفسه تطمح وتشح ، ويده تجمع ولا تسح . فإذا قضى الله وفاته ، خانه الأمل وفاته .

فقد عاهدتك على هذا ، ورضيتك تلميذاً ، وجعلتك مع الأصحاب الذين يخاطبهم لسان الحال غبطةً ويقول لهم : لا تكثرون وأنتم ترثون . وأشهد الله عليك العليم بخفيات الصدور ، الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، ويجيب نفثات

---

(١) مطموسة فى الأصل .

المصدور . وقد رجوت لك خبر الخلاص وخير الإخلاص . وصلى الله على الشَّرط فى نيل الشرف والكمال ، محمد وآدم وما بينهما من النبيين والمرسلين وسلم تسليما كثيراً أثيراً . وبعد هذا كله تبارك المبدى المعيد ، قد صدق الوعد والوعيد .

< الشرح <

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم كثيرا دائما .

نور الله بصيرتك بنور التوفيق ، وأيدك بروح التصديق ، وخلص إنسانيتك بنيل التحقيق .

سألتنى أن أشرح لك المرسوم الذى يسمى « العهد » من كلام سيدنا وقدوتنا رضى الله عنه . ولححت علىَّ فى ذلك وأنا أتأخر عنه فيما تقدم ، احتياطاً على فهمك والله أعلم بذلك . وقد أسعفتك فى شرحه وتأويله ، وبيان مقاصده فى الكمال الثانى وإشارات من الثالث ، وتبيين الأول ، وتركيب الكلام فيه من أقرب العوالم ، وتبليغه إلى التحقيق الأول . ونفيد أنموذجاً من مقاصد المؤلف ، فاخدمه بذهنه وتوجهك وبحثك . وتحرك ولا تسوف نفسك بما سوفها الجاهل البطال المتخلف . والله يدخلك فى زمرة المتقين ، وينظم إنسانيتك فى سلك ذوات المحققين .

فنبدأ فنقول : قوله رضى الله عنه : « يا هذا ! » : « يا » حرف نداء ، كما تقول : « يا زيد » ، « يا عمرو » ؛ فلو وقع على شخص معين كان يقول : يا فلان . فلما لم يكن واقعاً على معين فهو نداء موجه المعنى يحتمل أن يقول يا هذا الإنسان ، يا هذا الفقير ؛ إذ الخطاب بالاستدعاء للسعادة يقع على كل

عاقل ، فهذا النداء « يا هذا » هو موجه لكل إنسان عامل < [١] > لزوم العموم فى التكليف أو لكل نبيه يطلب رشده ولا يهمل الأمر الأزلى فى الله إذا [٤] جعلناه على الخصوص ، أو لكل غافل عن مصالحه ورشده مع كونه فى إمكانه تحصيل السعادة وفى قوته كسبها إذا جعلناه بمعنى الشبيه .

وقوله رضى الله عنه : « هل عمرك إلا كلمح » : « هل » حرف استفهام ، ومطلبها يبحث عن وجود الشئ . « والعمر » هو المدة التى أعطيت للانسان فى الدنيا . « واللمح » هى الخطفة التى يخطفها البصر فى أول نظرة فى الزمان الفرد الذى لا يسع قضيتين ، كما تقول : لمحت فلاناً . ولمحت كذا بمعنى أنه خطفه البصر ولم يحققه ولا كرر النظر فيه زماناً ثانياً . وكأنها النظرة التي تقع فجأة من غير قصد ولا تقدمتها نية ولا إرادة . ولذلك لا يطالب بها الإنسان فى رؤية ذوى المحارم إلا إن كرر النظر بالقصد . وقد ضرب الله المثل بذلك فى سرعة أمره الواقع فى الكون الممكن فى قوله تعالى « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر[٢] » . ولما كان الماضى من الأحوال التى يخبر عنها العبد من وقته إلى أول أمره خير حاصل له فى الحالة الراهنة ، وكل ما تقدم من خير وشر قد ذهب ، والمستقبل كذلك غير حاصل ولا معتبر فى تلك الحالة بعينها — فلم يعتبر وجود حال إلا الحاصل القائم بك فى الزمان الفرد الذى أنت فيه على ما أنت عليه . فكأنه قال لك : « الماضى من زمانك قد انقرض وذهب ، والمستقبل ليس إيجاده فى كسبك ولا هو حاضر عندك ، فمالك عمر إلا الحال القائم بك . والحال القائم بك مثل لمحة البصر . فكيف تغتر بلمحة ذاهبة وتنقطع عن السعادة الثابتة الأبدية ! ؟ » ولما كانت الأحوال عرضاً والعرض لا يبقى زمنين[٣] ، والعرض الثانى فى الزمان الثانى هو خلق فى ذلك الزمان بعينه

---

(١) مطموسة فى الأصل .

(٢) سورة « القمر » آية : ٥٠

(٣) هذا مذهب الأشاعرة ، خصوصاً الباقلانى .

والأول قد انقرض ، والأحوال تجدد على العبد الممكن فى كل زمان فرد ، وهى تسيل بالذهاب وتجديد الايجاد مثل سيلان الماء فى الانخفاض وأسرع — جعلها كلمح . ولما كانت مخلوقــة والحق يعطيها فى كل وقت ذهابها لعينها وايجادها لفاعلها ، جعلها كإعطاء « مُكْدٍ لا سمح » فإعطاؤها هو إيجادها من الله ، والمكدى هو المنقطع وكان قطع الأحوال ذهابها فى ذاتها . وهذا معنى قوله رضى الله عنه أو إعطاء « مكد لا سمح » . ومعنى « لا سمح » لا يمكن ثبوتها ، إذ هى من صفة نفسها تقتضى الذهاب وصفات الأنفس لا تفعل ، ولا تتبدل . فقوله رضى الله عنه « لا سمح » معناه لا يمكن ثبوتها ، أعنى الأحوال فإنها ذاهبة فى طبيعتها وصفة نفسها وهى موجودة من حيث خلق الفاعل لها . فأحوال العبد تجدد فى كل زمان فرد ، ولا يعتبر فيها إلا الحال الحاضر ، إذ الماضى قد انقرض ، والآتى ليس بحاصل عنده ، فعمره هو زمان فرد وهو أقل الأشياء . وقد ضرب الله تعالى المثل فى قوله « وأعطى قليلا وأكدى[1] » فلا عمر لك إلا الحال التى أنت فيها ، فلا تغتر بها فتنقطع عن النعيم المطلق . ولذلك عملت الصوفية على حفظ الوقت وأضربت عن الماضى والمستقبل ولما علم الصوفى أن ما < [2] > [٥] ولا ملك إلا الوقت القائم به أخذ نفسه بمراعاته وحفظه ولم يصرفه إلا فى فرضات الله ، وهو عندهم الضيف الذى يكرمه بالحفظ والكلاءة . وقد قيل إن رجلا راهباً سأل سليمان — على نبينا وعليه السلام ! — « هل تجد لذة لما ذهب من ملكك ؟ » قال : « لا ، لأنه قد انقرض » . قال : « هل تجد لذة للآتى ؟ » قال : « لا ، لأنه غير حاصل » . قال له : « فإذاً ما فِدْتنى[3] بشىء » .— وذلك لضيق الزمان الفرد وقلته ولقوة تداخل العدم معه . فكأنه عَدَمٌ لسرعة ذهابه وتبدله وهو الوقت عند الصوفية ، وهو

---

(١) سورة « النجم » آية : ٣٥

(٢) مطموس فى الأصل .

(٣) ص : فتنى — أى ما أفدتنى بشىء .

السراب عند بعضهم الذى لا حقيقة له إلا مستعارة ، وهو الظل بوجه ما إذا أهملت حفظ الحاضر منه واشتغلت بالماضى والمستقبل . فهو ظل من حيث يحجب عن الحقيقة ، وهو الأحلام الذى أشار إليه سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الفقيرية » بقوله : « السعيد هو الذى علم أن أيام الحيـاة أحلام[1] » ، وذلك لقلة ثبوتها . وهو نقطة من النقط التى يتركب منها الخط أعنى خط عمرك إذ عمرك مجموع من أوقات . ولذلك كان بعضهم يحفظ الأنفاس ويعدها . وإليه أشار سيدنا رضى الله عنه فى « الإحاطة » بقوله : « وقتك من أجزاء ماهيتك ، فلا تعامله إلا بالخير » . وهو القاطع عند بعض الصوفية لمن أهمل حفظه ، وهو الحجاب له ، وهو الشيطان ، وهو الظلام ، وهو البعد لمن اغتر بعاجله ، وهو الموصل لمن حفظه وانصرف به إلى فاعله ، وهو المطية الموصلة إلى المقصود ، وهو النور إذا نظر فيه الأصل ؛ وبالجمع فيه يشعر بالهاتف والبادِهِ والوارد وبه تستنزل الأحوال الكاشفة ، وفيه تنزل البشرى أو تقع المشاهدة إذا أصرف . وهو نفس الهاتف والوارد والطارق والهاجس بوجه آخر . وهو الطيف من سرعته . ومن وجه آخر هو فرع لا يوجد مع أصله ، ونوع يذهب فى جنسه ولا يتعين فى فصله ، وهو كلمة ترجع على قائلها وقضية مثبها زايلها[2] وهو قضية تشكل الآنية ، وكذلك قضية التطور والتصور . وبتحقيقه ورفض تعيينه وتدقيقه يثبت الكمال للكامل والتجوهر .

وقوله رضى الله عنه : « وآصالك لهو وعلل ، وأسحارك سهو وعلل » .

— الآصال هى أواخر الأيام ، والأصيل آخر اليوم أعنى بذلك آخر النهار . والآصال جمع أصيل ، فهو كما ذكرناه آخر الأيام وهو ما قرب من العشية وغروب الشمس . قال[3] الله تعالى : « واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا »

---

(١) هذا بعينه هو عنوان مسرحية كلدرون المشهورة La Vida es sueño فهل يكون أخذه عن ابن سبعين ؟ هنا مجال للبحث شائق .

(٢) كذا ! (٣) سورة « الإنسان » آية : ٢٥

فالأصيل هو عشية النهار والآصال هو جمع ذلك . والأسحار هى أواخر الليالى وما قرب من الفجر ، والسحر هو واحدها والأسحار هو الجمع . واللهو هو الالتهاء عن الشئ بمعنى السلو والإهمال . يقال لهوت عن كذا بمعنى أهملته ، ولهوت عن كلام فلان بمعنى لم تعتبره . وتلهى فلان بفلان بمعنى ازدرى به واستخفه ؛ أو يقال فلان كثير التلاهى بمعنى قليل الجد لا حقيقة لكلامه . وبالجملة ، اللهو هنا هو السلو عن المصالح والإضراب عنها . والعَلَل هو التسويف يقال عللت [٦] فلانا بمعنى سوفته . والسهو هو الذهول عن الشئ ونسيانه أو يقال : السهو هو عدم تذكر الشئ فى الضمير، والعِلَل هى الأسباب المؤدية إلى الشئ كما تقول علة مرض فلان الحمى ، أو علة نبات الحشيش المطر ، أو علة علم فلان النظر والبحث ، أو علة الجهل الغفلة وعدم الاجتهاد وقلة المساعد وعدم المرشد وما أشبه ذلك . وبالجملة ، العلة هى السبب المؤدى إلى الشئ ، نقصاً كان أو كمالا . وكان الشيخ — رضى الله عنه — ذكر هذا هنا على جهة العتب للغافل عن مصالحه وعن طلب سعادته ؛ لما كان الالتهاء والتسويف يورث عدم الطلب والبحث والاجتهاد ، وعدم ذلك يترك الإنسان فى الجهل والغباوة ، والجهل أصل الشر والفساد ، والشر والفساد يورثان الشقاوة الأبدية والبعد عن الله — عاتبه على ذلك . ولما كان السهو معناه الغفلة والذهول عن المصالح وعدم التوجه وذلك يزل إلى النقص وعدم العلم بالله وقلة الطاعة ، وذلك كله يورث البعد عن الله والشقاوة الأبدية — عاتب من قام به ذلك وذمه ونبه الغافل لطلب رشده ومصالحه والأخذ فيما يجب من الأمور المؤدية إلى رضوان الله وإلى النعيم السرمدى والبقاء الدائم والأنس بالله والإقامة فى حضرته — المقدسة عن الزمان والمكان وعن طرق الأغيار والأضداد — وحضه على الإضراب عن اللذة المحسوسة الخسيسة العاجلة المنقطعة التى توجد فى وقت دون وقت وتداخلها الأضدادُ والأغيار وتذهب بالموت .

فإن قيل : لم ذكر الآصال والأسحار ولم تذكر أوساط الليالى والأيام وما بينهما من الساعات والأحيان ، وطاعة الله وذكره يجب فى كل زمان ؟ قلنا : أعطى ذلك بالنظر فى مفهوم الخطاب فإنه إذا سلمت الطرفان من الشئ تضمنت سلامة الوسط . وأيضاً لما كان آخر النهار وقت ارتفاع الأعمال وصعود الحفظة بأعمال اليوم حض على الاجتهاد فى عشية النهار ليكون آخر ما تكتبه الحفظة خير عمل وخير عبادة وتوجه ؛ والأعمال بخواتيمها . وكذلك القول فى الليل لما كان آخره تصعد فيه حفظة الليل حض على الاجتهاد فيه والتوجه الصرف . ولأجل ما ذكرناه من مراعاة الخواتيم ، أو لكون الأواخر من الأعمال تنسخ ما تقدمها من البطالة والغفلة ، أو يكون الحض على ذلك والحث عليه من الأمور التى علمها الوارث وفهمها عن الشارع من تخصيص تلك الأوقات ومن نزول الرحمة فيها وقبول الأعمال بزيادة على غيرها من الأوقات ، لأن الله تبارك وتعالى قد مدح الذاكرين فى هذين الوقتين بقوله تعالى[١] « يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال » . وأيضاً لما كانت العشية تشعر بانقراض النهار وإقبال الليل وكأنه وقت فصل ، وقعت الدلالة الصادقة فى القبول فى التبدل والتغيير على الفاعل المختار ، إذ الفعل الواقع [٧] يدل على الفاعل ، والتبدل يدل على ثبوته ، فكان وقت اعتبار ومشاهدة الفاعل فى تعيين الفعل الصادر فى الحال وانقراض الآخر وذهابه ، فكان من الأدلة الكاشفة للمقصود التى تفيد الاعتبار والخضوع والافتقار للفاعل المختار وتفيد المشاهدة والاستغراق فى جلال الله الذى أذهب الفعل الحاضر وأتى بضده . إذ الليل والنهار من الأضداد التى يتبين طرؤها وتبدلها أكثر من تبدل الأمثلة ، فإن تبدل النور بالنور والظلام بالظلام لا يتعين فصلها إلا بعد نظر فى حقيقة العرض وكونه لا يمكن فيه البقاء . وتبدل الأضداد والأغيار أشد ظهوراً لأنها يتعين للحس تبدلها ويظهر خالقها بذلك

---

(١) سورة « النور » آية : ٣٦ — ٣٧ .

فيقع الاعتبار والحضور والمشاهدة عند تعيين ذلك . ولذلك كانت بعض الصوفية تستجلب أحوالها فى عشية النهار حتى تغرب الشمس ، وكذلك من أول الفجر إلى طلوعها . وقد ندب الحق تعالى إلى ذلك فى مواضع كثيرة من القرآن فى قوله[١] « من آناء الليل وأطراف النهار » وقوله « بالعشى[٢] والأبكار » وقوله « بكرة[٣] وأصيلا » فافهم . وأيضا قد يطلق الليل باشتراك ، والنهار كذلك ؛ وينسب بالاستعارة وينصرف إلى أمثلتها . وقد أخذت بذلك الصوفية وطائفة من العقلاء . ويقال الليل الجهل ، لكونه يحجب حقائق الأشياء عن الجاهل ويعمى بصيرته عن إدراك المصالح والرشد ويحجبه عن معرفة ما يجب لله ويجوز عليه ويستحيل فى حقه . والنهار هو العلم بذلك كله وإدراك الفاعل على ما هو عليه ووصفه إما بالسلب أو بالإيجاب . والأسحار آخر قضايا الجهل وانقراضها وأول لوائح العلم ومقدمات البرهان . فيجب على المكلف عند ذهاب الجهل ولوائح العلم وضع المقدمات الصادقة لتحصيل البرهان الكاشف للمطلوب وأن يحضر ويمعن فكره فى آخر المقدمات وترتيب القياس ويستغرق فى ذلك ، ويتحرز من الغلط ومن الأشياء المغلطة ، والأمور الإقناعية التى تحصّل البرهان الذى يفيد حقيقة المطلوب ويكشف له المعلوم على ما هو عليه . وهذا البرهان هو مثال النهار الكاشف لحقائق الأشياء . وكذلك يتحفظ من دخول الشكوك عليه إذا شرع فى مسئلة ثانية ويضع لها مقدمات أُخَر ؛ فهى أيضاً مثل إقبال الليل لما فيها من الشكوك ومن الغلط فيحضر ويتوجه توجها تاما عند دخول العوالم ؛ وقضاء المخاطبات عليه حق لا تشككه وتغلطه . فيكون نهاره ما انجلى له من القضايا اليقينية بالبرهان الساطع ، وليله ما يستقبل من البحث بعد ذلك والطلب فى مسائل أخر ، والأسحار ابتداء كشف المسائل ، والآصال ابتداء البحث والتشكيك

---

(١) سورة « طه » آية : ١٣٠ .
(٢) سورة « غافر » آية : ٥٥ .
(٣) سورة « الإنسان » آية : ٢٥ .

عند الشروع فى وضع المقدمات ، فيحتاج التثبت وإمعان الفكر وإحضار الذهن لأنها مواطن تحصيل المطلوب ، فلا تجوز الغفلة فى هذين الموطنين . ولذلك حض على الحضور والتوجه فى الغدو والآصال . ويقال الليل هو الغفلة [٨] والمخالفة ، لأنهما حجاب عن الحق وسبب البعد منه ، والنهار هو الحضور والاستقامة لأنهما قرب من الحق وسبب رضوانه ، والأسحار هى ساعات التوبة واليقظة والغفلة . فحض على الحضور والتوجه هنا والتثبت لأنها آخر المخالفة والبعد ، وأول الطاعة والقرب . فيخاف على التائب هنا فى أول أمره أن تجذبه العوائد والعوالم الأول التى خرج عنها وتصرفه وترده إلى عالم المخالفة . فأمر بالحضور والتوجه والصدق فى هذا الموطن ليقوى خبر اليقظة التى نبهته على الرجوع إلى الله ، ويقوى عزم التوبة حتى تثبت حاله فى الهداية والاستقامة ، وتتجلى له مقامات الإرادة ويغتبط بها ويثبت فيها ويكشف له المطلوب بعد ذلك صحبة الصنائع العلمية والعملية . وقد يقال : الليل هو الطبيعة وعالم الأجسام واستيلاء الشهوات البدنية على جوهر الإنسان حتى يغمره ، والنهار هو إشراف العقل الفعال على جوهر النفس الناطقة وكشف الذوات الإنسانية مجردةً عن الزمان . والأسحار هى النفحات الواردة من العقل الفعال عند تحصيل العقل المستفاد . فأمر بالتثبت عند تجرد النفس من الشهوات الطبيعية والعزم السالب صحبة الهمة الجليلة ، إذ هو موطن صعب لا يقطعه إلا السعداء — وهذا بحسب رأى ما . وقد يقال : الليل هى الأخلاق السيئة ، وهو النفس عند الصوفية ، وهو الحجاب عندهم ، إذ هو من ظلمات الحظوظ . والنهار هو الأخلاق الطاهرة المطهرة ، إذ هى من صفات الذوات الروحانية ، وهى من أسماء الله الرحمانية . والأسحار هى الانفصال من الأخلاق الأول ، وابتداء الاتصال بالرحمانية المذكورة ، فيحتاج المتخلق بالاسم التوجه والتثبت وإحضار معانى الاسم وأجزاء ماهيته والسكينة فيه والاستيلاء عليه بالعلم والعمل . ويقال : الليل هو الشوق والقلق والوجد الواقع فى قلوب المحبين ؛ والأسحار هى الهواتف والهواجس والبواده والأحوال الكاشفة الواردة من نفحات المحبوب المتوجه إليه ؛ والنهار هو الواهب السلسلة

والعلوم اللدنية التى تفيد المشاهدة الجنسية والإقامة فى الحضرة . ويقال : الليل هو التحير عند حال التوجه وتداخل العوامل على المتوجه ، ونزول الأحوال والأسحار هى الرؤية القمرية ، والنهار هى الشمسية الكاشفة للمطلوب على ما يجب له . ويقال : الليل هو وهم الإضافة ، والأسحار هى الحقائق ، والنهار هو إدراك الحق بالحق . ويقال الليل هو الوحدة التى لا يوجد معها شىء ، وهو الذى يشار إليه بالعمى ، والنهار هو وجود الأمثلة فى معقول الهباء والأسحار ما بينهما ، ويقال : الليل هو معقول الفناء ، والنهار ما بعده من البقاء ، والأسحار ما يفهم من الربط بينهما . ويقال : النهار الشفع ، والليل الوتر ، والأسحار [٩] النسبة . ويقال : الليل آنية الحصر ، والنهار خط الامتداد ، والأسحار ما بينهما ، والآصال ما يفهم من أواخر تشطيب الخط عند أهل الكمالات المهملة للكمالات — فافهم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « وما سرورك إن صدر إلا وساء كدر » . الورد هو كشى المورود عليه وهو المُؤتى كما تقول أتيت وردى من الليل ، معنى صلاتى التى النت نصليها وكأنه الشىء المطلوب الذى يورد عليه الراحة ، كما تقول وردت المكان الفلانى نطلب فيه ضالتى بمعنى أتيته . وتقول العرب : اترك ماء الجحفة فإنه ورد بنى فلان ، بمعنى أن قبيلة من العرب ترد عليه فتسقى منه إبلها . فالورد هو الماء الذى يورد عليه ، والورود هو إتيان الإبل إليه ، والوارد هو راعى الإبل ، والواردات هى النوق . فالورد هو المحل المؤتى إليه ، والورود هو الإتيان ، والوارد هو الآتى . كما تقول ورد علينا فلان . فالورد هو الجمع الذى ورد عليه ، والوارد هو الواصل إلى ذلك الجمع ، والورود هو الوصول .

والسرور هو الفرح بالشىء كما تقول : سررت بتحصيل المائة دينار ، أو تقول : سررت بفهم المسئلة ، أو سررت بفهم الكتاب ، أو سررت بورود فلان أو بكلامه — معناه : فرحت أو تلذذت أو تأنست . وقد يطلق الأنس واللذة والسرور والفرح بترادف . وقد يطلق بتشكيك .

وأما الصدور فهو بروز الشىء من الشىء ، وكأنه ظهور قضية فى محل لم تكن فيه قبل ذلك ، وظهور قضية من محل كانت فيه بالقوة — كما تقول : صدر من فلان فعل مذموم ، أو صدرت من فلان صفة حسنة ، أو صدرت من فلان معاملة جميلة — بمعنى ظهرت منه ، ووصلنى منه خير ، أو صدر لى منه إحسان ، أو صادرنى خيره بمعنى قابلنى خيره . فالصادر هو الفاعل الذى صدر منه الفعل ، والصدور هو الفعل الذى برز منه ؛ والمصدر هو المفعول به . فكأنه يقول : ما من شئ تأتيه ويكون مطلوباً محبوباً لك ويسرك إتيانه وتحصيله وتفرح به ، وما من شئ يصدر بمعنى يصلك من الأمور الملائمة له وتسر به وتفرح — إلا وبعده كدر يحزنك ويسوؤك ويؤلمك . والكدر هو العكر الذى يزيل صفاء الماء — كما تقول : هذا ماء مكدر معناه معكر ، وكأنها إشابة تعكر الشئ وتخرجه عن طبيعته المعتدلة وتزيله عن صفائه ، وتركب بساطته ؛ فإن صفاء القلب هو عدم إشابته واعتدال مزاجه وإقامته فهى ماهية السرور ، فإذا تنكد تغير مزاجه ودخلته الإشابة وتعكر طبعه . فالتكدر هو التغير والإشابة والنكد . وقد يطلق الكدر والنكد والألم والتغير بترادف ، وقد يطلق بتشكيك . فكان مضمون هذا الكلام يشير إلى تبدل أحوال الإنسان فى الدنيا ولقلة ثبوتها ولصورة ذهاب لذاتها وكونها تنال فى وقت دون وقت ، وتنقطع فى كل حين وتذهب جملتها بالموت . فأراد أن ينبه الغافل على ذلك وحضه على الزهد فى الخير المؤقت المنقطع ، وأن يصرف همته إلى الخير الذاتى الذى لا ينقطع [١٠] والذات الروحانية التى لا تتبدل ولا يغيرها الزمان ولا تُعْدَمُ بتبدل الزمان ولا يفقد أنسها بفقد الإخوان ولا يفقد هنالك مطالعة جلال الرحمن — فافهم . وقد يكون أراد بذلك التنبيه على تبدل الأعراض لكونها تنعدم بالذات ليتنبه الغافل على حدوثها وعلى حدوث الجواهر لكونها لا تعرى ولا تنفك عن الأعراض ، فيستدل المسترشد بذلك على حدوث العالم وكونه فى هذه القضية المتضادة والمتغيرة من علوه إلى سفله ، وأن هذا التبدل يلزم العالم المطلق وأن إيجاده وخلق أمثاله

وأضداده وأغياره وما أشبه ذلك لا يكون من ذاته فيستدل بذلك على الفاعل المختار الذى أبرزه وهو معه بالإيجاد والتجديد والابقاء ولا يفارقه ولا يغفل عن خلقه طرفة عين فيحصل للمسترشد بذلك العلم بخالقه ، وقلة الاغتباط بالمحدث ، والميل إلى القديم الأزلى ومحبته ويصرف همته إليه ، ويتلذذ بعبادته وطاعته ومحبته ويتأنس بمنادمته ومناجاته فى الضمير ويشاهد كلمته وقدرته فى العالم المطلق فيذهل بذلك عن اللذات العرضية المتبدلة ، وترجع لذته جوهرية روحانية ثابتة ، ويرتفع عنه خوف المحدث ورجاؤه إذ هو فى الافتقار والانفعال والحدوث سواء معه . ويتبين له أن المثل المنفعل لا يفعل فيزول من قلبه واعتقاده ربانية المخلوقات ، ويخرج من ذلك الكون ، ويتحرر ويعتبر بملاحظة فاعله ومشاهدته فى الكون وفى الحال وفى النوم وينال بذلك سعادته ، فاعلم ذلك . وبالجملة قوله « ما سرورك إن صدر إلا وساء كدر » أراد بذلك التنبيه على تبدل < [١] > العاجل وقلة ثبوته وأن يظهر للمسترشد خساسة الدنيا ، وأن لذتها يشترك الانسان فيها مع الحيوان غير العاقل ، وأنها ليست من الخيرات المطلوبة عند السعداء — فيصرف همته للخيرات الثلاث : أعنى الذى يراد لذاته لا لغيره ، والذى يراد لذاته ولغيره ، والذى يراد لغيره لا لذاته . وهذه الخيرات ذكرها سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الفقيرية » وفى « بد العارف » وفى « نتيجة الحكم » . وسرور السعيد لا يكون بالدنيا ولا بزهرتها ، ولا يعتبر إلا نعمة الله الموصلة إلى رضوانه وكدره بضد ذلك . فإذا السرور المعتبر عند السعداء هو طاعة الله عند العبد وظهورها على محله ظاهراً وباطناً والكدر مخالفته . ونقول : الورد محبة الله تعالى ، إذ هى سبب القرب منه ؛ والسرور ما يحصل من اللذة عند تحصيل المقامات المقرّبة إليـه ، والكدر هو الفترة التى تضعف محبته والكدر الذى يمنع من التوجه إليه . ونقول : الورد هو التوجه إلى الله

---

(١) بياض فى الأصل .

بالصدق والاخلاص ، والسرور هو اللذة الحاصلة صحبة الأحوال الكاشفة والخواطر الصادقة والبواده والهواجس والعلوم [١١] اللدنية والالهامية وما أشبه ذلك ، والكدر هو ذهاب الأحوال وما ذكر وانصراف المتوجه إلى حالته الأولى ورؤية الأحساس والأغيار . ونقول : الورد هو التخلق بالاسم ، والسرور هو مشاهدة المسمى ، والكدر مجاهدة النفس عند الشروع فى تحصيل ذلك و بعد التحصيل فى حفظ الاسم . ونقول : الورد مقام المراقبة ، والسرور حفظ الأحوال ، والكدر ضبط القوانين وقهر النفس على ذلك ، ونقول : الورد تحصيل الوسائل والسرور توفية شروطها ، والكدر اختلال الشروط . ونقول : الورد إدراك التوحيد ، والسرور بناء الموجد ، والكدر وجود الشفع . ونقول : الورد قطع خبر الفناء ، والسرور وجود السكينة ، والكدر مدافعة الأوهام . وهذا فيه الكفاية — فافهم .

قوله رضى الله عنه : « والغرض بحول الله فى تحصيل الكمالات وأسبابها » الغرض هى الإشارة المنصوبة ، وكأنه هو المقصود الذى يعمل المتوجه على إصابته بسهم التوجه . فالمتوجه هو الرامى ، والرمى هو التوجه . والغرض هو المقصود المتوجه إليه . فكأنه قال : القصد بحول الله تعالى فى تحصيل الكمالات وأسبابها . والكمالات تطلق على أنحاء وإن كان حدها حداً واحداً ، ولكن وجودها فى الكامل مختلفة الرتب . وحد الكمال هو الذى لا يقبل الزيادة ويختل بالنقصان ، كما حده سيدنا رضى الله عنه . وهو يتعين بالنظر إلى مذهب ، أو بالنظر إلى مطلوب الشخص ، ولا يعقل إلا فى شئ له غاية ووسط ومبدأ ، كما تقول : كملت الآحاد من العدد إذا بلغت العشرة ، وكملت العشرات إذا بلغت المائة ، وكملت المئون إذا بلغت الألف ؛ وتقول : فقيه كامل إذا بلغ الغاية فى معرفة أحكام المكلفين ، وطبيب كامل إذا بلغ من الطب مبلغاً لا يمكن أن يزاد عليه . والكلام فى الكمال البسيط والنقص البسيط والذى يكون بالإضافة إلى مذهب وإلى رجل قد ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « نتيجة الحكم » ، فانظره حيث ذكر . وهو يغنينا عن ذكره فى هذا الموطن ، ولكن

نذكر منه هنا ما دعت إليه الضرورة فنقول : الذى أشار إليه رضى الله عنه فى هذا الموضع هو الكمال الإنسانى ، وهو واحد بالنظر إلى ماهية الانسان ، كثير بالنظر إلى لواحقه وكونه . قال : « فى تحصيل الكمالات » — دل على أنها كثيرة . ولما أن كان قانونه يقتضى حصر القوانين و إهمال ما لا فائدة فيه منها وتخصيص المذاهب الخمس المعتبرة وتكميل الأربعة الناقصة وتقرير الواحد الكامل والحث على مذهبه — قال « والغرض بحول الله تعالى فى تحصيل الكمالات » وذلك أن سيدنا رضى الله عنه قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب ، المنزلة منها والغير منزلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا وعرف مجملها ومعتبرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها وخصص منها خمسة مذاهب وأهمل ما دونها ، وذكر أنه ما ينبغى أن تذكر ولا تجمل [١٢] مخاطبتها . ورتب قانونه وجمعه من المذاهب الخمسة وهى : مذهب الفقهاء ، والأشعرية ، والفلاسفة الأتقياء ، والصوفية الأولياء[1] . وبين الكمال الذى يراد لذاته والسعادة التامة الأبدية والخير المطلق الذى لا يحصر ولا يقدر فى مذهب المقرب وجعل المذاهب الأربعة كل واحد مصيب فى بعض الأشياء وغير مصيب فى البعض ، فقرر كل واحد منهم على إصابته ونبه على المواطن التى أخطأ فيها وعلمه ونقـــله منها وأمر المسترشدين المقتدين والطالبين طريقه والقابلين نصيحته أن يأخذوا بحسب نصه فى « الفتح المشترك » حين قال : « خُذْ من الفقيه المحافظة على الأحكام الشرعية ومدلول صيغه فيها ، ومن الأشعرى السياسة بك فى مذهبه لا به ، ومن الفيلسوف الصناعة الرئيسة والحكمة التى تفيد معرفة الأشياء حسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان ، ومن الصوفى مكارم الأخلاق والتجرد المحض عنك حتى تجدك وتظفر بك ، ومن المقرب ماهية كمالك الأول والثانى . وكتبه كلها منبهة على هذه المذاهب الخمسة .

---

(١) هنا أربعة فقط ، والخامس بحسب ما ورد بعد هو مذهب « المقربين » .

فلما أن كان كمال مذهبه مجموعا من هذه المذاهب ، ولكل مذهب منها كمال خاص بالنظر إلى غايته وبالنظر إلى الوجه المحمود منه ، سماها كمالات وجعلها كثيرة لهذا الوجه الذى ذكرته لك . وقد تكون الكمالات فى الشخص الواحد بالنظر إلى مراتبه وخواصه ، كما تقول : العلم بالله كمال أول ، والمعرفة كمال ثان ، وخلاص الانسانية كمال ثالث ؛ أو نقول : قطع الوهم كمال أول ، وتحقيق الحق كمال ثان ، واستجابة الجميع فى الانسان كمال ثالث — وهذا ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « الاحاطة » ، والقسم الأول ذكره فى « الفقيرية » . وها أنا نذكر كمال كل مذهب وغايته وفائدته بقدر الطاقة ، والله يؤيدنا بروح منه .

فنبدأ فنقول : الكامل عند الفقهاء هو الذى عرف أحكام المكلفين مفروضها ومسنونها ، وعلم السيرة الجميلة وتفسير كتاب الله ، وفهم مدلول التنزيل ، وعرف المحكم والمتشابه — وذلك كله بالدليل والبرهان — وهذا ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » . والكامل على ما يقتضيه مذهب الأصولية هو المحصل لما تقدم فى مذهب الفقيه ، ويزيد عليه بمعرفته ما يجب لله ويجوز عليه ويستحيل فى حقه ، ويحرر توحيده بالدليل المركب من المنقول والمعقول ، وينزهه من الحد والرسم ، ويعرفه بالوصف والاسم ، ويعلم أسماء ذاته وكونها ذات مسمى ، وأسماء صفاته ويزعم أنها لا هى هو ولا هو غيرها ، وأسماء الأفعال جعلها غيراً محضا ، ويقطع الخصم المعطل[1] بدليل افتقار الفعل المحدث إلى محدثه ويقصم ظهر المشبِّهة بصفات القدم وما يليق . وبالجملة يعرف خواص المُحْدَث وصفاته وصفات القديم الذى يجب أن تنسب لذاته ، وانحصر مذهبه فى ميز الذوات وتقابل الجائزات [١٣] وتعلق الصفات . وهذا الكمال الذى وصفت فى الفقيه والأشعرى إنما هو بحسب ما يلزم من قوة مذاهبهم وما يلزم من مبادئ قوانينهم وغاياتها . وقد تقدم القول بأن الكمال هو الوصول إلى

---

(١) المعطل : أى الذى لا يقول بصفات قديمة فى الذات الإلهية ، وهو مذهب المعتزلة .

غاية ما لا تمكن الزيادة عليها فى تفسير ذلك المذهب أو تلك الصناعة فاحتجت أن أذكر غايات مذاهبهم التى لا يمكن الزيادة عليها فى صنائعهم . وأما الكمال الانسانى فلم يتعرضوا إليه ، ولا يمكن قوانينهم أن تفيده ، ولا يتوصل بها إليه ؛ والدليل على ذلك أن الفقيه يزعم أن المرتبة الشريفة هى الأعمال فقط ، ولا يتعرض لثمرة الأعمال ، ولا يسلم تحصيلها إلا بعد الموت . وسعادة الانسان عنده محتملة النقيض ، ولا يبحث عن الحقائق ولا يتوجه إليها ويزعم أن السعيد من المؤمنين لا يتعين مقامه إلا بعد الموت ، ولا يعلم مقاماً إلاّ محسوساً ولا جنة إلا محسوسة ، ولا لذة إلا طبيعية . ورؤية الحق تعالى مجهولة الكيف عنده ، وهو واقف مع الأمور المقبولة ، ونفسه مجهولة الماهية فلا كمال له فيما ذكرنا ولا خلاص ولا حرية .

وهأنّا نذكر اعتقاد من تكلم فى الكمال وعمل عليه من ذكرناه فنقول : مقصود العقلاء هو السعادة ؛ والسعادة هى النعيم الدائم الذى يستصحب ماهية السعيد ولا يفارقها ولا يمكن فيه الفقد ، ولا يتشوق الانسان بعد تحصيلها إلى نعيم خارج جوهره ، ولا يطلب خيراً غير الذى قام به ويرتفع من محله خبر الطلب والتشوق إلى غيره ، إذ لو بقيت عليه بقية يطلبها ويتشوق إليها ولذة يستدعيها ويتقدر عليه وجودها أو يبقى فى ماهية احتمال تحصيلها أو ضده لم يكن سعيداً ولا منعما فى ذلك الحال ، إذ هو يستدعى لذات لم ينلها ولا قامت بمحله . وهو ليس بكامل إذ هو يستدعى الزيادة . ومن افتقر إلى الزيادة فهو فى النقصان . فصح بهذا النظر أن الكمال هو تحصيل الغاية التى لا يقدر بعدها شىء يطلب ، وينقطع عندها كل مطلب ، ولا يوجد شىء خارج عنها ، ويذهب من جوهر الظافر بها كل أمل ، وترتفع أخبار الاضافة ، ويسقط التعليل هناك ، ويضمحل النقصان والعلل ، وتقع السكينة والغبطة والرضوان ؛ فيكون الكامل مقيما فى جنة حضرته التى لا يشذ عنها شىء ، ولا يقدر فيه أنه يفقد ما هو عليه ولا يظفر بكمال ولا سعادة غير الذى هو فيه وإليه . فإذا كان

الأمر كذلك فكل طالب ، وكل منتظر ، وكل واقف فى مطلوبه على حاشيتي النقيض . وكل من يقدر كمالا أو سعادة غير الذى هو فيه و به فليس بسعيد ولا كامل .

فنرجع للفقيه ، فنقول له : اعلم أن الأعمال الشرعية المراد بها إمساك النفوس عن الشهوات البدنية وتجريد الجوهر عن اللذات الطبيعية ورياضة الانسان [١٤] بالأعمال العملية وتشويقه إلى الحقائق بالمباحث العلمية وتحليته بالتخلقات الربانية وتغذيته بالملذوذات الروحانية حتى يتجرد عن الجسم بموت شهواته ويتصل بالذوات المفارقة للمادة بعلمه وتخلقه ، وعلمه جوهره فيكون من جملة الذوات المجردة ، وذاته مفارقة ليست بجسم ولا فى جسم ؛ والذوات المفارقة تعلم بغير نظر ، وتدرك بغير حواس ، وتشاهد ربها شهوداً غير زمانى ولا مكانى ؛ وهى مقيمة فى حضرته إقامة أبدية ، وتتلذذ بمطالعة جلاله وبما يسرى لها منه من الفضل والشرف والكمالات الذاتية التى لا تفارق الجوهر . فحينئذ يكون الانسان باقياً لا يفني ، ولا يجرى عليه الكون ، ويستحيل عليه الفساد ، ويتلذذ بلذات روحانية غير منقطعة ولا تنال فى وقت دون وقت ، إذ هى فى جوهره جوهرية له وصفة نفسه . وقد سلمت فى مقدماتك واعتقادك أن نعيم الجنة لا ينقطع وأن الانسان فيها لا يموت ، ولكنك جهلت الكيفية ، فهذه كيفية ذلك . وزعمت أن ذلك لا يكون إلا بعد الموت الذى تعلمه فى عرفك وصدقت فى ذلك ، ولكنك عازك أن تعلم أن الانسان المتوجه للقوانين الشرعية يموت عن الجسم قبل موته الذى تعلمه فى عرفك ويتجرد عنه تجريداً تاماً بحسب استغراق حاله فى ذلك ويدرك خاتمته ومقامه كما تخبر أنت أن ذلك يرى بعد الموت . والصوفية من أهل الملة كل واحد منهم متفق على هذا المعنى وقائل به ، وهذا هو المعروف المتعاهد عندهم . وجميع ما تقول أنت أنه يحصل فى الآخرة يدركه ويأكل بروحه من طرف الجنة ويشاهد مقعده عند الله ورتبته وخاتمته يقطع بها ويتكلم بالمغيبات ويكشف الواقعات قبل وقوعها هل

هذا إلاَّ مِنْ مطالعة النظام القديم وكشف ما فيه . وهذا لا يكون إلا بجوهر روحاني مفارق للمادة وأنت تسلم وتقول إن السعادة تنال بتوحيد الله تعالى ومعرفته والأعمال الصالحة وعلى قدر ما يستكثر الانسان من الأعمال تكون درجته عند الله وسعادته — كذلك يقول الصوفى : على قدر الأعمال الشرعية والميل إلى الله حتى يستغرق أزمنته فى الأعمال والعلوم والمعارف ، بقدر ذلك تكون غيبته عن الجسم ؛ وبقدر ما يغيب عن الجسم يتصل بالأرواح الطاهرة المفارقة فى حضرة الله . فالمتصل بها يكون فى حضرة الله فى «مقعد صدق عند مليك[١] مقتدر» .

فهذه مقدماتك مسلمة أن الكمال الانسانى فى القرب من الله ، والقرب من الله لا يكون إلا بقدر المعرفة به والطاعة له ، ومعرفته لا تكون إلا بالجوهر الملكى المفارق ، إذ الجسم لا يعلم لأنه ميت بالطبع ، والعمل الصالح هو أخلاق الذوات المجردة إذ الخير هو طبيعتها ، فتوحيد الله هو ذاتها ، والسعادة فى التوحيد ، والعمل الصالح والخير المحض والسعادة والكمال [١٥] فى الذات المجردة بالذات . فافهم الشريعة على هذا الوجه وتكون من السعداء الصوفية الجِلَّة .

وكذلك يقال للأشعرى ، إذ هو يعتقد فى سعادة الانسان ما يعتقده الفقيه لأنها عنده فى حكم الامكان ومحتملة النقيض ، وبعد الموت يتعين منها ما شاء الله فيقال له : جميع ما اعتقدته فى الله وكونه ليس بجسم ولا فى جسم ومنزه عن طَرْء الأعراض الجسمانية عليه وأنه يعلم لا فى زمان ولا فى حاسة جميع ذلك هو الذى يقال على جوهر الانسان . ولما كان الانسان جوهراً ملكياً مفارقاً كان عارفاً بالله بالذات ، وتحت ربه من كل الجهات ، ومشاهداً له على الدوام ، وكامل العبودية له بالذات . فلما غمرته الطبيعة فى الأمور المحسوسة بمشاركة الأجسام احتاج إلى الحواس وآلة البدن فجاء التوجه وخطاب الشريعة

---

(١) سورة « القمر » آية : ٥٥ .

كأنه يصرفه إلى عالمه فيجد كماله فى ذاته وجوهره صفة نفس ذلك الجوهر وتلك الذوات . وافهم ذلك من قوله تعالى « ارجعى إلى ربك[(١)] » ومن قوله « كما بدأنا أول خلق نعيده[(٢)] » ومن قوله « ولقد علمتم النشأة الأولى فـلولا تذكرون[(٣)] » . — هل هذا إلا إشارة للمبدع الأول الذى خلق فى أحسن تقويم بمعرفة خالقه وباريه ومشاهدة جلاله والنظر وحدته ، ثم رجع أسفل السافلين بمشاركة المواد وتدبير الأجسام ثم يردُّ إلى جوهره الأول بالإيمان والعمل الصالح ؟ فالكمال الإنسانى هو اتصال الإنسان بمبدئه الأول حيث هو رضوان الله وتوحيده ومشاهدته بالذات .

ويقال للفيلسوف : أنت تتكلم فى الكمال الإنسانى وتعمل عليه وتزعم أنه يحصل بتجرد الجوهر عن عالم الطبيعة والاتصال بالعقل الفعال على قولة الحكيم أرسطو بالجوهر و إلى الكلى بالعلم ، وأن سعادة الإنسان فى القرب من الله ، والعقل أقرب الموجودات إليه ، فالسعادة فى الاتصال بالعقل ؛ وأن العقل جوهر روحانى غير مركب ، وما ليس بمركب لا يفنى فالعقل لا يفنى ، وأن الروحانى لا يدخل تحت الزمان وما لا يدخل لا يتغير ، فالعقل لا يتغير ؛ وأن النعيم والسعادة والكمال فى الثبوت وعدم التبدل و إدراك الأشياء ومطالعة الأزل ، وهذا كله فى العقل من صفة نفسه . فالاتصال بالعقل هو الكمال الانسانى . وأن شرف العقل وكماله من ذاته ، وأن الانسان لا يصل إليه حتى يقطع ما بينه وبينه من الرتب ، وأن كل رتبة ضرورية فى تحصيل ما فوقها ، فتجد كمالا داخله النقص وسعادة مشوبة بالشقـاوة ، فإنك تتعب فى قطع المراتب وتجتهد فى تحصيلها وتحصيل ما بعدها ، وتشقى بحولك وقوتك وتصل بعد ذلك كله إلى جوهرك الذى أنت به إنسان و إلى ذاتك الذى كنت بها فى أول التوجه

(١) سورة الفجر ، آية ٢٨ .
(٢) سورة « الأنبياء » آية : ١٠٤ .
(٣) سورة « الواقعة » آية : ٦٢ .

كأنك حصَّلْتَ بعد الجهد ما كان حاصلاً وطلبت القريب بالبعيد وبحثت عن الضرورى بالدليل وحجبت الظاهرة الجلى بالتعليل ! ويحك ! كيف تتوجه إلى عقول [١٦] الأفلاك وعقلك مثلها ، وجعلت المثل يفتقر إلى مثله ، والجواهر المفارقة فضلت بعضها على بعض ، وجعلت الفضيلة ذاتية للجوهر وأنه استحق ذلك بحسب رتبته ؛ وكيف ذلك ، وجواهرها واحدة فى الاضطرار ! والاضطرار الموجود فى كل واحد منها هو الموجود فى الآخر ، وما عدم من كل منها عدم فى الآخر ، وهى واحدة فى وحدتها التى لا تنقسم ، وكونها روحانية لا تركيب فيها ، وهى متساوية فى ذلك . فكيف يفتقر المثل إلى مثله من كل الجهات والذى عدم منه عدم من مثله ، والذى هو موجود فى مثله هو موجود فى ذاته هو ؟ ! فعليك بجوهرك الذى تبحث به عن غيره وابحث به عنه . واطلب الشرف والكمال من الواحد الحق الذى « أعطى كل شئ خلقه[1] » ثم هداه إلى نصيبه الموجود فى النظام القديم . واعلم أن جوهرك يأخذ نصيبه من الله كما يأخذه العقل الكلى والفعال وغيره ، وأن كلمة الله هى المفيضة على كل جوهر وهى المقوِّمة ، والمتممة لكل موجود : زوحانياً كان أو جسمانياً ، وأن الله لا واسطة بينه وبين مفعوله ، وأن أمره هو الذى ينزل فى السموات والأرض . فعليك به ، ولا تهلك نفسك فى ذل الوسائط وتطلب القريب من كل الجهات من البعيد . فجميع ما أنت تصل إليه وتتوجه بعوالمك الروحانية والجسمانية إليه هو مثلك . وتخبر بالوصول وقطع المراتب وأنت لم تنفصل عنك وتفرح بخبر متوهم . واعلم أن مبادئ المتصوفة فى التوجه هى من فوق العقول التى تزعم أنها غايتك ، فإنك تزعم أن كمالك فى العقل الفعال وأن لا نصيب لك من الكلى إلا العلم به ، والصوفى يجعل الكلى والفعال وبالجملة الروحانى والجسمانى من تحت قدمه عند توجهه ، وذلك لما أن علمها أنها بجملتها واحدة فى قضية

---

(١) سورة « طه » آية : ٥٢ .

الافتقار والانفعال والامكان وأنها متماثلة معه أهمل الفعل وتوجه إلى الحق بالحق . فبالوجه الذى أهمل ذاته أهمل الكون كله ، وحيث فنى هو فنيت العوالم بأسرها ، فعلومه من الكلمة ، فإن عنده أن الممكن لا وجود له إلا بكلمة الحق فيُنْفىٰ عن جملته ويثبت بالكلمة أو تكون الكلمة ذاته والكلمة لا تفارق المتكلم فهو لا يفارق الحق . أو نقول : الكلمة ذات الصوفى وهى صفة الله ، وصفته غير زائدة على ذاته ؛ فالصوفى لا ذات له إلا الحق ، أو تكون ذاته من قبيل الوهم أو من قبيل الخبر أو من قبيل الأسماء ، فاعلم ذلك .

وقد تبين لك بهذا كله أن الكامل عند الفلاسفة هو الذى يصل بالجوهر إلى العقل الفعال ، وبالعلم إلى الكلى ، أو يكون فى الفعال بالجوهر وفى المقصود بالعلم . وقد ذكر سيدنا رضى الله عنه هذا فى « نتيجة الحكم » فانظره هناك . وكذلك ذكر هناك أن الكامل عند الصوفية فى الوجه الأول هو العالم بالمشروع [١٧] والمعقول بشرط أن يكون نحو الصواب فيهما ويغلِّب الأحوال على الأقوال وكذلك الأفعال ، ويكون ثابتا فى سريرته ويعلم ذلك من سيرته . والكامل فى الوجه الثانى هو الذى حصَّل مقام الاسلام والايمان والاحسان بالتجوهر ووجد الآنية فى خبره ثابتة النسبة ، غير أنها تختلف فيه من جهة الشعور ويجد الافتقار إليها . والكامل بحسب الوجه الثالث هو الظافر بالوجوه التسعة ، الذى حصل مفهوم الأسماء فى ماهيته ، وحصل الاحاطة ولم يتلاعب ضميره بوهم ولا كان من وهم ولا فى وهم . وهذا ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « النتيجة » ، إلا أنه ذكرته أنالك بالاختصار فى وصف القسم الثالث . والكامل عند أهل الحق فيما ذكر سيدنا رضى الله عنه فى « النتيجة » هو الذى لا يسلم الكمال ولا يطلقه ؛ وإن صح عنده إنما يصح بإهمال هذا الكمال وترك هذا الحشو . والعلم عنده ما يصح من الماهية أو هو يرجع إلى إخباره أو قضية راجعة منحطة . ويقول أهل العلم العلوى لا يعلمون الصنائع ولا يعرفون السلوك وغاية الصوفية والحكماء الوصول إليهم ، وهم من حيث مراتبهم لا استقلال لهم

وأين الناس وأين الحق منهم وهذا يقول إذا تكلم فى عادة الصوفية والحكماء وأما من حيث هو فلا علم له إلا واحد وهو هو — فاعلم ذلك .

فقد تبين لك بهذا النظر أن الفيلسوف يتوجه من الفعل إلى الفعل ويعبد العبد بالعبد أو يعبد العبد بالحق بنظر ما ، والصوفي تفوته المقارنة والنسبة ويتوجه بالصفة إلى الصفة ويخبر عن اللقاء بالوهم . وحمله على ذلك كله عدم الفهم لأنه جهل الحق عنده وتوهمه أنه وصله بفقده ، ومن حيث وجده فقده ، ومن حيث عينه غيبه ، وأخفاء من حيث أظهره ، وقبضه من حيث بسطه . والمحقق جماله ترك كماله ، وجماله عين جلاله ، وتوجهه سكينة فى ماهية اعتداله . والفقيه لا كمال له إنسانى ، ولا تجوهر له رحمانى . فإن اعتبرت به كمالا فإنما تعتبره بالنظر إلى مبدأ مذهبه وغايته ، لا بالنظر إلى تجوهره وتجريد ذاته . وكذلك القول على الأشعرى .

فقد تبين لك الكلام فى الكمالات بحسب المذاهب المعتبرة ، وكيف هى فى الفقيه والأشعرى ، فى القانون لا فى الانسان ، وفى المذاهب لا فى الجوهر من ذات الرحمن ، وفى الفيلسوف بجوهر ناقص وإنسان مستند ، وفى الصوفى بحق مضاف ورضوان مقيد . والمحقق كهف الكمالات وكنه الامكانات — فاعلم ذلك . وهذا الكلام فى الكمالات قد فرغ منه ، فنبدأ بذكر أسبابها .

فنقول : أسباب الكمالات عند الفقيه فى تحصيل مذهبه معرفة لسان العرب ومعرفة اللغة العربية ، وحفظ الكتاب والسنة ، ومعرفة تاريخ الآيات والأحاديث ، والعلم [١٨] بالناسخ منها والمنسوخ ، والنظر فى المحكم والمتشابه . وأسباب الكمال بالنظر إلى مذهب الأشعرية سلامة العقل والفطرة والاجتهاد الكلى والبحث المسدد والمعلم الخبير الناصح . وأسباب الكمال عند الفيلسوف تحصيل المطالب الأصلية والعلوم المنطقية مثل كتاب إيساغوجي والمقولات العشر وبارى

أرمينياس وأنالوطيقى وقاطاغورياس[١] والمخاطبات الخمس والأقيسة التسع وما يتبعها وما يتقدم على ذلك من اعتدال المزاج وسلامة الفطرة وسعادة المولد وحسن المعلم ، وما أشبه ذلك وما يلحقها من التجرد والرياضة . وأسباب الكمال عند الصوفية هى على أنحاء : فإن الصوفى يأخذ مقدماته الأُوَل من الفقيه فى الأعمال الشرعية ، ومن الأشعرى فى الاعتقاد العقلى ؛ ويركب على ذلك التوجه والمجاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضى — وهذا سبب الكمال عند بعضهم . ونقول أيضاً : سبب الكمال عند الصوفية التخلى عن غير الله والتحلى بصفات الله ، والتجلى ثمرة ذلك كله . ونقول أيضاً : سبب الكمالات الصدق والاخلاص واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرد المحض والتخلق الكلى . ونقول أيضاً : سبب الكمال على أى نوع كان لا يكون فى العبد من حيث هو وعقله ونفسه وجملته عاجزة عن استجلاب الخير وتحصيله وعن التوجه بالجملة . فإذا رأينا ذلك وثبت فى الرجل حكم ذلك علمنا أنه من عند الله وأن السبب فى ذلك قدرته وإرادته وحكمه وأمره . فصفات الحق هى سبب الكمال وأصل فى وجوده ، وصفاته غير زائدة على ذاته ، فذاته سبب الكمال فهو المتقدم على توجه المتوجه وهو الموجود فى نفس التوجه من حيث استحقاق الفاعل لفعله وهو الموجود عند الفتح والوصول ، وهذا معنى قول سيدنا رضى الله عنه فى الرسالة الفقيرية : « هو المطلوب وبه يطلب ، ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل » — فاعلم ذلك . وأسباب الكمال عند المحقق الأول زمان حائل ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تجدد وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه .

---

(١) قاطيغورياس هى المقولات العشر — فلا محل لتكرارها . — أما قوله المخاطبات الخمس فلا ندرى المقصود بها ، أهو الألفاظ الخمسة : الجنس ، النوع ، الفصل ، العرض العام ، الخاصة ؟ وكذلك لا ندرى لماذا حصر الأقيسة فى تسع !

قوله رضى الله عنه « والتجوهر بمدلول الإمكانات الالهية » — التجوهر بالشئ هو حصوله فى ماهية المتجوهر مثل الشئ المطبوع الذى لا يمكن زواله ولا يقدر فقده وكأنه يعود له من صفات الأنفس التى لا انفكاك لها كما تقول : تجوهر فلان بحب فلان — بمعنى أنه غلب عليه حبه وحكم فى طباعه [١٩] وظهر فى شمائله ونعوته كلها . وبه قال بعض الفقراء حين سئل عن المحبة فقال : هى اتحاد النعوت . وكما تقول : تجوهر فلان بالخمر — بمعنى أنه لا يصحو منه . وقد حده سيدنا رضى الله عنه فى « النتيجة » فقال التجوهر هو أن يكون المتجوهر فى الشىء بعموم ماهيته . — والدال هو الناصب للدليل ، والدليل هو الحامل للمطلوب المستدل عليه ، والمدلول هو المطلوب بالدليل ، والامكان هو الجواز الذى يحكم بنفى الشئ أو إثباته حكماً واحداً على التساوى كما نقول فى قضية جائزة إذا قدرت وقوعها وهى من حكم الجائزات يمكن أن يكون خلد بمعنى يجوز ، ويمكن أن لا يكون . وبالجملة : الممكن هو الجائز ، والامكان هو الجواز ، وهو متوسط بين الواجب والمستحيل . فالواجب هو الذى يلزم من فرض عدمه محال ، والمستحيل هو الذى يلزم من فرض وجوده محال ، والممكن هو الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه . وفى قضية الامكان كان العالم قبل وجوده وفيها هو الآن فى بقائه وتجديد إيجاده ، وبالجملة كل فعل يفعله الحق تعالى وكل ما فعل هو فى الامكان ، والامكان هو حقيقة العالم بأسره . ولما كان الممكن لا يقع بنفسه لكونه لا يترجح أحد طرفيه على صاحبه ، فوقوعه يدل من صفة نفسه على الفاعل المختار . ولما كانت المفعولات أنواعاً كثيرة ، وكل نوع من مخلوقات الله تعالى له من الامكان قضية تخصه سماها إمكانات بحسب الامكان المقدر فى مخلوق مخلوق ، والامكان من حيث هو هو واحد فى حكم العقل ويتعدد بحسب حكمه فى مخلوق مخلوق فتسمى إمكانات — كما تقول أعوذ بكلمات الله التامات ، وكلمة الله من حيث هى كلمة واحدة وتتعدد بحسب أثرها فى المخلوقات المتعددة ، وكذلك القول فى الامكانات : هى كثيرة بالنظر إلى تعدد الممكنات

والامكان واحد من حيث معقوله المطلق . فلما كانت الامكانات تدل بذاتها على الفاعل الذى يخصص ممكناً بدل ممكن ، والفاعل واجب الوجود ولا يظهر ممكن إلا بقدرته ومشيئته وعلمه وحكمه وأمره ، فكل ما يقع فى الممكن يدل بطبعه على صفات الحق تعالى وعلى وجود ذاته ووجودها وعلى قيامه بذاتها ، إذ كل ما يقع فى الممكن هو صادر عن ذاته . فمدلول الامكانات هو الله تعالى وصفاته .
وقوله رضى الله عنه : « الالهية » الضمير يعود على الله وصفاته لا على الامكانات . وكونه حض على التجوهر بذلك معناه أن لا تعقل لذاتك وجودا إلا بصفات الله المقومة لوجودك والمتممة له والتى لا حقيقة لك إلا بها ، كما تقول : لا وجود الممكن إلا بقدرة الله ، والقدرة شرط ضرورى فى وجوده ، وما هو ضرورة [٢٠] الشىء فهو الشىء . فإذاً القدرة هى ذات الكون الممكن ، والقدرة صفة الله ، وصفته غير زائدة على ذاته . فالله هو ذات كل ممكن ووجوده بالوجه الذى ذكرناه . ومن حيث أنه إذا قدر ارتفاعه ارتفع وجود كل شىء فاعلم ذلك ونَزِّه واعتقد الإفرادَ المحض مع قوة الملازمة . فكأنه قال : لا وجود لك ولا حقيقة ولا ماهية ولا حال إلا بالله ، والله هو أصل وجودك وأحوالك ، وهو الظاهر فى ظهورك والباطن فى أسرارك وهو الكل من حيث استحقاق الفاعل للفعل متجوهر به . بمعنى أبصره أنه هو الغالب على ماهيتك بل هو ماهيتك كما ذكرنا ، وهو الموجود فى نعوتك كلها والسميع فى سمعك والبصير الذى يبصر ببصرك ويبطش بيدك ويسعى برجلك ، فتجوهر به ، بمعنى أنك لا تعول إلا عليه ولا تنادم إلا له ولا تبصر إلا وجوده ، فإنه أقرب إليك من وجودك لك . فافهم ذلك من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله : « إذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله » . . . الحديث . ومعناه : إذا أحببته ، والضمير فيه عائد على فهم العبد وعلمه بذلك ؛ وأما من حيث الحق تعالى فهو سمع كل شىء وبصره وجملته قبل وجود ذلك ومعه ولا يتنوع الأمر من حيث الله تعالى ولا يمكن أن يكون فى وقت سمع

العبد وبصره ولم يكن قبل ذلك كذلك ولا بعده ، هذا فى حق الله تعالى محال . وإنما معنى الحديث : إذا أحببته جعلت له فهما يعلم أنى سمعه وبصره ويده ورجله وأنى كذلك كنت قبل ذلك بالإلزام الذى ذكرنا . ولما كانت المحبة نوراً يبصر به نعوت المحبوب وصفاته وذاته كان العبد عند وجودها ، أبصر قرب الحق منه وكونه سمعه فصار التقديم والتأخير للفهم الذى يوجد عند العبد فيعلم قرب الحق واستحقاقه له . فتنبيه العبد الممكن على التجوهر بالواجب معناه أن يعلم أنه متجوهر بالواجب من صفة نفسه ، وأن الحق مقوم لوجوده ومتمم له وأنه معه على ما هو عليه فى كل الأحوال ، فنبهك أن تعلم ذلك — فافهم .

وقوله — رضى الله عنه : « وبما يجب كما يجب على ما يجب فى الوقت الذى يجب » — أشار بذلك للآداب والتصريف الموزون ووضع الشئ فى محله ولما يبق فى الكلام المتقدم أن العبد فى حضرة ربه وبين يديه وأنه بعينه ولا يفارقه فنبه أن لا يتصرف فى تلك الحضرة إلا بما يجب . ومما يجب للعبد أن لا يذكر غير ربه وهو بحضرته ، وأن لا يطلب شيئاً من غيره وهو مقيم عنده ، وأن لا ينسب وجوده لغير حقه وهو به وله ، وأن لا يطلب نعمة من غير الله وهو بعين الله — فيكون ذلك من وضع الشئ فى غير محله ، وطلب الشئ من غير مالكه وفاعله ؛ وأن ينسب وجود الممكن للواجب فيكون من وضع الشئ فى محله . وأن لا يذكر أحدا إلا الله الذى هو [٢١] ذاكره بالامداد والتجديد وإعطاء الماهية فيكون من وضع الشئ فى محله وفعل ما يجب ؛ وأن لا يطلب نعمة من غير الله فلا نعمة لغيره إلا مستعارة ويطلبها من الحق فهو المنعم على الاطلاق ويكون ذلك من فعل ما يجب ووضع الشىء فى محله ، أولا يطلب نعمة إذ نعمة الله قائمة به لئلا يغيب عن الحاضر ويجحده بطلب الغائب المتوهم ويكون ذلك من فعل ما يجب ووضع الشىء فى محله ؛ ولا يبصر وجوداً إلا الواجب إذ لا وجود لغيره معه ويكون ذلك مما يجب ، ووضع الشىء فى محله ؛ وبصره الذى يبصر به الواجب ينسبه للواجب فيكون ذلك

من وضع الشيء فى محله وفعل ما يجب . وإذا كان العبد ينسب الأشياء إلى حقيقتها ويضعها فى مواطنها ووجودها الذى هى به ماهية ويتركها على ما هى فقد فعل ما يجب كما يجب على ما يجب فى الوقت الذى يجب لأنه ينظرها فى الله بوجودها على ما هى عليه فى أوقاتها وأحوالها وأمكنتها — وهذا هو التصريف الموزون ووضع الشيء فى محله وفعل ما يجب . والمتصرف بهذا التصريف هو المتجوهر بمدلول الامكانات الالهية على التمام وهذا الذى يذكر الله من صفة نفسه ويجده فى جملته ويبصره فى أحواله كلها وفى الكون المطلق وفى بصره الذى يبصر به كما تقدم . وإذا صح بما ذكرنا أن الممكن لا شيء له ولا ذات إلا مستعارة من الواجب وهى بالجملة لا تفارق الواجب الذى هى منه وبه وعنده ، فإذاً لا ممكن على الحقيقة إلا متوهم أو خبر لا مخبر له خارج الذهن . فإذاً القضايا كلها واجبة ، فكل قضية يجب على البصير أن يتصف بها كما وقعت وكما يجب على ما يجب فى الوقت الذى يجب إذ هى واجبة لا محيص ولا انفكاك لها عن ذلك كله لأنها وجود واجب . وهذا معنى قوله رضى الله عنه : « وبما يجب كما يجب فى الوقت الذى يجب » .

وقوله رضى الله عنه : « والاتصاف بالحكمة التى تفيد الصورة المتممة للسعيد » الاتصاف هو قيام الصفة بالمتصف حتى تصير له معنى ووصفا لازما يوصف بها وينعت بها — كما تقول : فلان العالم إذا اشتهر بالعلم وصار له نعتاً وأشير إليه به أعنى بصفة العلم ، وكما تقول : حاتم الكريم ، فصار يكنى بالكرم وينعت به لكونه صار له وصفا لازما ، وكذلك تقول : فلان الشجاع وما أشبه ذلك . والحكمة فى اللغة هى العلم والعدل كما رسمها سيدنا رضى الله عنه فى الكلام على أنواع الحكمة ؛ وفى « الرسالة الأصبعية » قال إنها العلم والعدل وزاد وضع الشيء فى محله . والحكمة فى الشرع هى السنة لقوله تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن

من آيات الله والحكمة[1] » ، والحكمة الفهم عن الله لقوله تعالى : « يؤتى الحكمة من [٢٢] يشاء » معناه الفهم عنه — وهذا ذكره سيدنا رضى الله عنه فى رسالة « الكلام على الحكمة » وفى « الرسالة الفقيرية » . وإذا نظرت معناها يرجع إلى اشتقاقها فى اللغة ، فإن العلم والعدل هو معقول السنة والإيمان والعمل الصالح والعلم هو الفهم عن الله . فقوله : « والاتصاف بالحكمة » أراد بذلك أن تظهر الحكمة على العبد وتستجيب فى سيرته وتعلم من سريرته حتى يسمى بها حكيما لقوة ظهورها عليه بالعلم والعمل .

وقوله رضى الله عنه : « التى تفيد الصورة المتممة للسعيد » — قيدها ودل ذلك على أن الحكمة من الأسماء المشتركة وأن منها ما يفيد الصورة المتممة ومنها دون ذلك ، ولذلك قيدها بقوله : « التى تفيد الصورة المتممة » — فإنه قد يطلق الحكيم فى العرف على الذى يدبر الأمراض الجسمانية وهو الطبيب الذى يحفظ صحة البدن ولا يفيد الصورة المذكورة ، لكن كان له من الحكمة اشتراك وهو العلم بأخلاط الجسم والخاص بمضاره ومنافعه . وكذلك الفيلسوف الالهى هو الذى جمع أقسام الفلسفة الأربعة يطلق عليه حكيما ويسمى بالحكيم ولكن ليس هو الذى أشار إليه سيدنا رضى الله عنه هنا إذ حكمته عندنا لا تفيد الصورة المتممة على التحقيق وإن كان رسم الحكمة عنده معرفة الأشياء حسبما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان ، أو معرفة الأمور الإلهية والانسانية والاعتناء بالموت أو المعرفة بالله على قدر طاقة الانسان كما رسمها سيدنا رضى الله عنه فى مذهبهم فى « البد » فإنه لا يفيد ذلك على الوجه الذى يريده المحقق ، لأنه عرف الله على قدر طاقة الإنسان والانسان ممكن الوجود ، والممكن الوجود لا يعرف الواجب الوجود على حقيقته إذ هو عاجز من كل الجهات . وقد تقدم قصور الفيلسوف وعجزه عن الحق فى الكلام على الكمالات فانظره هناك . ودل من الكلام أنه لم يرد الحكمة التى

---

(١) سورة « الأحزاب » آية ٣٤

يشير اليها الصوفى التى هى المشاهدة الحاصلة للنفس بالتوجه لله والتضرع له والتعرض لنفحات فيضه ، لأن ذلك كله يعطى الاضافة ويشعر بالنقص فى جوهر الانسان . والصورة حدها هى التى بها الشىء ما هو . وقوله : « المتممة » يدل على أنه أراد تمام جوهر الانسان بالحكمة فتحصل الصورة التى لا يمكن فيها الزيادة والنقصان ، ولا يكون ذلك إلا إذا وجد السعيد جوهره هو كل شىء والأشياء المختلفة فيه شىء واحد متفق من كل الجهات ولا ضد عنده ولا خلاف ولا غيره ، فلا نقص يهرب منه ، ولا كمال يرحل إليه ، ويكون خبره ذات مخبره ، وعينه ذات آنيته . وهذا هو الجوهر السعيد لأنه فى نعيم [٢٣] غير زائد عليه و بقاء غير ذاتى طبيعى له ، وهو فى حرم وحدته آمنا من طلب الزيادة وخوف النقصان . فصورته المتممة هى صورة الوجود من حيث هو مطلق . والحكمة التى تفيد هذه الصورة المتممة هى الحكمة التى تصرف الأشياء إلى شئ واحد ، وتحيل العدد إلى الواحد ، وتعين حقيقة اسم الصمد فى ذات كل واحد وموحِّد وموحَّد ، وترد الممكن واجبا ، وتقلب الموجب سالبا ، حتى يبصر الحكيم خبر الأعداد والاضافة ، لم يزل قبل ذهابه ذاهبا فاعلم ذلك .

وحكمة الفيلسوف ليست حكمة فإنها تبصر الأغيار وتنتقل من أثر إلى أثر وفاتها كنز التخلق الذى تحت الجدار وكاملها فى كد الهروب من الكون وذل الزيادة الواردة على عقله الفعال . فليس له استقلال ، ولا لكماله ثبوت ولا قرار ، وهو بالجملة يتخبط فى وهم الاضافة ونظر الأغيار . وكذلك الصوفى : فإنه يتلذذ بالمشاهدة وتغايره الشهادة ويموه بالتوجه ويهلكه خبر التوله ويجعل غايته الفناء . وذلك كله يرجع إلى الحاصل الموجود عنده قبل وجود التوجه والاعتقاد . وبالجملة يقبل الزيادة ، ويجاهد شيطان الاضافة ، ويتعب فى جهدها بالاضافة ، ويطلب الخلاص من مكابدة وهم العادة ، وكأنه يحارب الباطل ويترك طور شهوده فى حق حقيقته ، ويترك الطور العامل هو العاطى ، ويجد الفصل هو الطالع من القضايا الوجودية والآفل ، وجوهره مع ذلك كله يخبر بالرفيع والنازل ، ولسان حاله بوجود الغيرية والاضافة قائل ، وللصورة المتممة المذكورة قبل غير قائل .

فاعلم ذلك ، واعمل على تحصيل القسم الأول بالحكمة الأولى ، فهى عين الخبر والصبر على الثبوت فيها بمدافعة غيرها من محله سر الأثر .

وقوله رضى الله عنه : « وبالحقيقة التى تقيمه فى الصورة المقومة » — والصورة المقومة هى التى قامت منها ماهية الشىء وكأنها الشىء المقول على جملته كما تقول : ما هى الصورة المقومة للجسم ؟ تقول : الجواهر الملتئمة بعضها مع بعض والمتممة الأعراض المحمولة عليه . أو تقول : ما هى الصورة المقومة للسرير ؟ نقول الخشب والفاعل وكونه موضوعا على قوائم المربع والمتممة على الرقاد عليه . وهى بهذا الوجه تقال على العلل الثلاث والرابعة هى المتممة . وإذا قلنا إن الصورة هى التى بها هو الشىء ما هو فنقول صورة الجسم المقومة له هى الجواهر والأعراض . أو تقول : ما الصورة المقومة للاسلام ؟ نقول الدعائم الخمس والثمانية أعمال على قوله ، وصورته المتممة هى السعادة التى تحصل به . أو تقول : ما الصورة المقومة للانسان ؟ نقول الحياة والنطق ؛ والمتممة [٢٤] ما يحصل من الحكمة والمعرفة بالله والسعادة . وبالجملة ، الصورة المقومة هى المقولة على وجود الذى بها هو ما هو وكأنها كمال أول له ، والمتممة لتبعة من الأمور اللاحقة وكأنها له كمال ثان ويظهر منها أنها تقال على الأمور الذاتية التى لا يعقل الشىء إلا بها وهى له صفة نفس لا يمكن ارتفاعها . فإذاً نقول : الحقيقة التى تقيم الانسان فى الصورة المقومة هى وجوده ، وهى الفطرة الأولى إذ وجوده هو الأمر اللازم الذى لو قدر ارتفاعه لم يبق من يخبر عنه . وكونه حض على الاتصاف به تنبيها للسعيد أن يعتمد على حقيقته وما قام به من الوجود ويلحظ فطرته الأولى ، ويقف عند ما أعطاه له القصد القديم وما أقامه الحق فيه من النصيب ويطالع النظام القديم والتعلق الأول فى نصيبه ، إذ ذلك النصيب هو الذى وهبه الله تعالى وفيه أقامه ويلحظ الغيب فى الشهادة فيشاهد ربه فى نصيبه ويجده فى نفسه وفى جملته فيجد ذاته عند ربه ومنه وله فيكون مقيما فى حضرة الحق فيتأنس أنساً ثابتا ، ويتلذذ لذة جوهرية . ويكون كماله حاصلا بحسب ذلك ، إذ لا يمكن

أن يزاد فى وجوده الذى هو عليه ولا ينقص منه ويتحرر من ذل الكون والطلب ويسعد بعدم التخبط والاضطراب ، ويكون هوية مطمئنة فى جنة الرضوان والسكينة — فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « وتعمل على نيل الآلات التى تعطى الحق بحسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان » الآلة هى معنى رابط بين الفاعل والمفعول فكأنها السبب الموصل للشئ ، غير أنها أشد ضرورة من السبب وألزم فإنك تقول : النظر سبب العلم وقد يقدر علم بغير نظر ، والآلة سبب الشئ وكأنها شرط ضرورى فيه كما تقول المنشار والقيد هى آلة النجار والابرة والخيط آلة الخياط . وقد تطلق الآلة والسبب بمعنى واحد بوجه ما . فإن قال قائل : قد ذكر فى الأسباب الكلام المتقدم ، فكيف يعيده هنا ؟ يقال له قد يعيده ههنا للتأكيد ولاختلاف المتعلقات لأنه ذكر هناك أسباب الكمالات وهذه أسباب البرهان ، والبرهان غير الكمال لغة وعقلا ، فيكون اختلاف اللفظ فيها باختلاف المتعلقات أو للتأكيد كما ذكرنا ، أو ليكون هذا ألزم من هذا وأشد ضرورة كما ذكرت قبل . والحق هو كشف حقيقة الشيء المحقق أو خبر صادق داخل الذهن وخارجه أو الحق حصول حقيقة الشيء من نفس المحقق أو ضد الباطل ، أو الحق ما عين المطلوب ورفع اللبس وأزال الاشكال . أو الحق حقيقة الوجود وما به هو ما هو . والبرهان هو حجة المبرهن على حقه الموجود فى [٢٥] خلده لقوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين(١) » أو تقول : هو دليل صدق مدع ، أو تقول هو بيان حق المبرهن ، أو تقول هو الحاصل عند المقدمات الصادقة ، أو تقول هو مقصود القياس ، أو تقول هو الذى لا ينفك من المحمول والموضوع إلى الغرض المطلوب بالمقدمة التى لا وسط لها . — فالآلات التى تعطى الحق للفقيه والنظر هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتاب الله عز وجل الذى لا يأتيه الباطل من بين

---

(١) سورة « البقرة » آية : ١١١

يديه ولا من خلفه مع العقل والنظر السديد فيهما والهداية الإلهية . والآلات التى تعطى الحق عند بعضهم : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعقل مع الاجتهاد والنظر فيهما والتوفيق الالهى . والآلات التى تعطى الحق عند الأصولية هى الضرورة والحواس والخبر والدليل — وينقسم إلى أقسام يطول ذكرها . والآلات التى تعطى الحق عند الفلاسفة هى صناعة المنطق ، وهى عندهم التى ترشد القوة الناطقة نحو الصواب وتحفظها من الغلط ، ولها أجزاء ماهية ذكرها سيدنا رضى الله عنه فى كتاب « بد العارف » وفى « الرسالة الرضوانية » يطول علينا ذكرها هنا فابحث عليها حيث ذكرت . والآلات التى تعطى الحق عند الصوفية هى الأحوال الكاشفة والخواطر الصادقة والبواده والبوارق اللامعة والإلهام والتحدث المحفوظ والمواجد الثابتة والأنوار الإلهية والعناية الأزلية والتخصيص الالهى والنصيب الصحيح المؤيد . والآلات التى تعطى الحق عند المحقق : القضايا الوجودية والأخبار الذاتية فى الضمير المعتدل الخاص به ، والروح الباصر من عين ذاته ، والكنه المحيط ، والكمال البسيط ، والكلمة المطلقة ، والحضور الغير مضاف ، والهوية المجردة مدركاتها عن الزمان ، والشرف الذى يثبت الآنيات فى غير مكان ، والعين التى تعينها عين العيان . فافهم ذلك واعمل على نيله كما رُسِم لك . والنيل هو تحصيل الشئ وملكته والتصرف فيه وبه .

وقوله رضى الله عنه : « وتُحَكِّم الشارع — عليه السلام — على جملتك وتعتقد أنه الخير بالذات » — التحكيم هو دخول المحكوم عليه تحت حكم الحاكم بغير توقف . ونقول : التحكيم انفعال المحكوم عليه لأمر الحاكم ونهيه من غير تعليل . ونقول : التحكيم هو تقديم المحكوم عليه للحاكم على جملة تصرفه وإذعانه له ورعاية حدوده من غير تعد . ونقول : التحكيم هو أن يملِّك المحكوم عليه نفسه وجملته للحاكم حتى لا تظهر عليه صفة إلا بأمر الحاكم ويمنع غير ذلك . والشارع هو المخترع للشريعة الموضوعة ليسلك عليها من معه ومن بعده لرضوان الله . أو نقول : الشارع هو المشرع للشريعة أى للطريقة التى يمشى

ويسلك عليها للمقصود المطلوب [٢٦] بأيسر تكلف . كما تقول : شرع فلان إلى الماء طريقة سهلة ، بمعنى فتحها وسهلها وقصد بها الجهة القريبة المبلغة فى الوقت القريب . والشارع المذكور هنا هو النبى صلى الله عليه وسلم ، والشريعة طريقته ومنهجه وموضوعه الذى وضعه ليمشى عليه أتباعه لرضوان الله ولسعادتهم المطلوبة .

والخير هو المطلوب المحبوب لكل حى حادث يتحرك بالشوق والإرادة ، وهو ينقسم إلى ذاتى وعرضى . فالعرضى هو فى الأشياء التى هو فيها بالاتفاق والمصادفة كسقوط حجر على ذى جرح وبطه له وأداء ذلك إلى برئه ، والذاتى هو فى الأشياء التى هو فيها بالذات ولا يحتاج فيها إلى غيرها ولا يفقد منها فى وقت ولا بوجه — مثال ذلك : السعادة فى العلم والهداية ورضوان الله والطاعة والسمع وما يتضمنه القدر من الخير المحض ، وهذا ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « الكتاب الكبير » . ولما كان النبى صلى الله عليه وسلم هو ذات العلم النافع ومرشد إليه يعرف بالله ودليل الرضوان إليه بوجه ومدلوله بآخر ، وهو ذات الرضوان وماهية الهداية ، ولا سبيل إلى السعادة إلا به وهو سببها وذاتها بوجه آخر ، وهو الخير المحض ، والخير فى طريقه ومنه وعليه ، وكذلك الكمال والرفعة والنعمة الأبدية — قال هو « الخير بالذات » ووجب أن يقال ويعتقد أنه الخير بالذات . ولما عُلِم ذلك واعتُقِدَ وجب أن تدخل النفوس تحت حكمه ، وتخرج عن اختيارها لاختياره ، وتترك آراءها لرأيه ، وتهمل اجتهادها بتقليده ، وتعجز عقولها وتتبع عقله .

وكأن معنى قوله : « وتحكم الشارع عليه السلام » على جملتك — يريد به ذهاب ماهيتك المجموعة من القوى الجسمانية والروحانية والمتوسطة واستيلاء النبى صلى الله عليه وسلم على جملتك ، وتجد ما أذهبته منك تأخذ بدله من النبى صلى الله عليه وسلم . وجميع القوى التى خرجت عنها يتصف مدلولها من قوى النبى صلى الله عليه وسلم . مثال ذلك : إذا محوت عقلك بمعنى أنك لا

ونقول العلوم التى تدخل بها فى زمرة الحكماء هى الملاحظة الصادقة التى توقع فى محل العبد [٣٤] المتوجه تصفح أحوال الكون المقول على الذوات المفارقة وغير المفارقة وتطلعه على تماثله باحتياجه إلى الحق الأول وعدم استقلاله فى ذاته وتبطل الروابط المتوهمة بين الذوات المتماثلة فتحض المتوجـــه على حذف الإضافة المتساوية ، وتصرف وجهه إلى الذى فطر السموات والأرض ، وتقيمه فى حقيقة الانسان المرادف مع الاستخارة الواقعة بين يدى الكلمة المطلقة ، وتزيل الشرك الجلى المعروف عند الخواص لا عند الصم ، فافهم . ونقول : العـلوم التى تدخل بها فى زمرة الحكماء هى فهم التداخل المعقول بين الوجود الواجب والوجود الممكن الذى يرفع الفصل ويوجب الخلاص ، بالمعنى الذى أثبتت أمثلته فى « حكم القصص » — فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « وبالحقيقة الجامعة التى فيها نتيجة الشرائع وغاية الحكمة وهى علوم التحقيق » — الحقيقة هى الشىء الذى لا يتبدل فى ذاته ، ولا يمكن أن تكون على غير ما هى عليه ، ولا تتغير فى وقت من الأوقات ، ولا يجاز بها عن موضوعها ، ولا يكون المحمول منها غير الموضوع ، ولا تعلل بمعنى زائد عليها ، ولا تنصرف ولا يقدر فيها غير الهيئة التى هى عليه . وقد تقال على ماهية الشىء ، وقد يقال حقيقة الشىء وماهيته وذاته ووجوده وعينه بمعنى واحد . وقد تطلق الحقيقة على صفة النفس . وقد تطلق على الشىء الذى لا علة له وتكون علته ذاته وقائم بذاته فى ذاته . وقد ذكر سيدنا رضى الله عنه فى «نكرة عرفة» أن الحقيقة هى الشىء الذى يحيل العدد إلى الواحد بوجه ما . وقد تطلق على ضد المجاز . وبالجملة ، رسم الحقيقة الأول هو المقصود الذى يريد هنا .

والجامع هو الذى يحوى أشياء كثيرة ، ويكون إما موضوعاً لها أو محمولا ، وإما أن يكون ضرباً لها ، وإما أن تكون أجزاء ماهيته وتكون ذاته مجموع الكل كالجماعة فى الدار إذا نظرنا من حيث الظرفية ، ومثل أحكام العرض محمولة على الجوهر ويقبل منها . — « صفة وغاية كل حكمة » : ولما كانت الحكمة هى

العلم والعدل ووضع الشىء فى محله وهى من صفة نفسها تحض على الخير وتحمل إليه ، والله هو الخير الذى يراد لذاته قال « وغاية الحكمة » ، أى أن الحكمة إلى الله حاملة وعنده واقفة ، فهو غايتها . ولما كانت الشرائع مقدمات علميات وعمليات ، وعلمها يفيد معرفة وظائفها ، والعمل بوظائفها يزيل الحظوظ النفسانية ويميت الشهوات البدنية ويقطع الروابط العادية ويجرد الانسانية ويكشف الحضرة الرحمانية وهى حضرة الحق ، وحضرة الحق هى الحضرة الجامعة [٣٥] لحقائق الأكوان ، وهى بد كل شىء ووجوده ، وهى الماهية التى توجد فيها كل ماهية من حيث التقويم والتتميم ، قال : فيها نتيجة الشرائع . ونقول : علم الشريعة مقدمة العمل بوظائفها ، والعمل بوظائفها مقدمة لرضوان الله ، ورضوان الله يقيم العبد فى حضرته ، فعلم الشريعة والعمل بها يقيم العبد فى حضرته . فحضرته هى نتيجة الشرائع ، وحضرته فيها كل شىء ، فهى الحقيقة الجامعة . ونقول : الشريعة تحمل لرضوان الله ، ورضوانه صفته ، والصفة لا تفارق الموصوف ، والموصوف هو الله ؛ فالشريعة تحمل إلى الله . فالله هو نتيجة الشرائع بالوجه الذى ذكرنا . ونقول : الأعمال الشرعية إذا عمل بها على التمام تفيد التخلق بالأسماء الحسنى ، والمتخلق بالأسماء إذا تجوهر بها تكون الأسماء ذاته وروحه ، والأسماء صفات الله ، وصفاته غير زائدة على ذاته . فالمتخلق بالأسماء ليس بزائد على ذات الله . فالظفر بالحق والاتصال به هو نتيجة الشرائع . ونقول : أول وظيفة من وظائف الشريعة هى كلمة لا إله إلا الله ، وتتضمن أن لا فاعل إلا الله ، فكل موجود فى الكون الله أوجده من حيث هو فاعله ، والفاعل لا يفارق مفعوله وهو معه بالايجاد والابقاء ولا وجود للشىء إلا به ؛ فهو الأصل الضرورى فى وجود كل شىء ، ولكل شىء حقيقة ، وهو وجوده الذى هو به ما هو ووجود كل شىء الذى هو به ما هو هو به ، ومنه وعنه وإليه . هو حقيقة كل شىء وماهيته ووجوده . فالله هو الحقيقة الجامعة ، كما تقدم من قول سيدنا رضى الله عنه . فإذا كان هو

ذلك أن تعامل الخلق بالإنصاف والعدل ، وحمل الأذى ، وترك الأذى ، ووجود الراحة ؛ وتعامل الحق تعالى بالافتقار والعبادة والتنزيه والمحبة ؛ وتعامل النبي صلى الله عليه وسلم بالتبعية وما ذكرناه قبل ، وتعامل الرتب كلها بما يجب لها . وهذا هو حبل المعروف الذى جرت به العادة ولم تنه عنه شريعة ولا حكمة . وسمى حبلا لامتداده مع أمل المتصف به والاتصال صُوَره بعضها ببعض فى فعله وحاله وقصده .

وقوله رضى الله عنه : « وتقطع حبل المنكر وضد ما ذكر قبل » — المنكر هو ما لم تجر به عادة ولاحضت عليه شريعة ولا حكمة ، أو نهت عنه الشريعة والحكمة ؛ وهو ضد المعروف . والقطع هو تفرق الاتصال ، كما أن الوصل هو اتصال المتباين ، والوصل اجتماع المفترق ، والقطع افتراق المجتمع . والتضاد هو مدافعة الحكمين المتضادين بعضهما لبعض وعدم اجتماعهما بصفة الضدية ، ولا يمكن ذلك ؛ والضدان هما الشيئان اللذان لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد فى الوقت الواحد . ولما كان المنكر هو ضد المعروف أمرك أن تصل المعروف الذى تقدم ذكره وفى اتصالك به وظهورك فيه وظهوره فى عوالمك قطع المنكر ومباينته وانفصالك عنه بالذات ، إذ الضد لا يجتمع مع ضده . وقد تقول أيضاً حبل المعروف هو الانحياش إلى الله وحزبه . وقطع حبل المنكر هو الانفصال من الشيطان وحزبه . ونقول : المعروف هو الخير المحض ، والمنكر هو الشر المحض . ونقول : المعروف هو النفس المطمئنة الفاضلة التى أمرت بوصل حبلها ، والمنكر هو النفس الأمارة الشريرة ، فأمر أن يقطع حبلها . والمسترشد المأمور هو الإنسان العاقل الذى هو فى مرتبة النفس اللوّامة . ونقول : المعروف هو العالم الروحانى الشريف العارف بالله بالذات ، والمقدّس له بالذات ، المنزّه من الإشابات . والمنكر هو الجسمانى الخسيس الذى فيه الموت والجهل والشهوة والغضب والفساد بالذات . والمسترشد هو النفس الناطقة الجامعة بين الروحانى والجسمانى . فأمر أن تصل العالم الروحاني وتقطع الجسمانى . ونقول : المعروف هو الأخلاق الطاهرة الحسنة ،

والمنكر هو الأخلاق السيئة المشوبة بالحظوظ . والمتوجه يقطع هذه من نفسه ، ويصل هذه بوصفه . ونقول : المعروف هو صفات الله وخلقه ، والاتصال بها هو فهمها والتجوهر بها . والمنكر هو صفات البشرية ، والصوفى هو الذى يقطعها وينفصل عنها بجوهره ووصفه ويصل الجنس الآخر بذلك . أو نقول : المعروف هو صفات الذات القديمة ، والمنكر صفات العقل الحادث ، والإنسان [٢٩] المتوسط هو صفة المعنى . فأمر أن يتصل بصفات الذات ويتعلق بها ويهمل الحوادث ولا يعتمد عليها . وقد نقول : المعروف هو الذات الثابتة ، وضده هى الرُّتَب إذ هى زائلة — فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه « وتتخلص من كل قاطع يقطعك عن الله تعالى » — التخلص هو التحرير من الإشابة ، كما تقول هذا لبن خالص أى عَرِىٌّ عن الإشابة . والكل هو حرف الحصر والجمع ، والقاطع هو الحائل والحاجز عن الشىء أو الفاصل له . والله هو الخير الذى يراد لذاته ولا يراد لغيره ، وهو الجليل المعتبر الذى لا يتردد الذهن فى ثبوته ويعجز عن تصوره ؛ أو هو المطلوب المعتبر ؛ أو هو محبوب السعداء أو كمال المحقق ، أو غبطة العقل أو معشوقه . فكأنه قال : سعادتك ورفعتك وكمالك وعزتك ونعيمك الدائم فى وصولك إلى الله وقربك منه ، فتخلص من كل شىء يقطعك عنه فتُقْطَعَ عن كمالك وسعادتك فتبقى فى النقص الخالد والشقاوة الأبدية . والقواطع عن الله قد عدها سيدنا رضى الله عنه فى بعض « الألواح » وفى « خطاب الله بلسان نوره » . فقال : هى الأجسام ولواحقها ، وقواها المتوسطة ، والطبيعة ، والنفس الحيوانية صراط لا يقطعه إلا السعداء ، والنباتيــــة ، والمنجرَّة المتطولة ، والكسل ، والخوف ، وفساد التوجه ، وعدم المرشد ، وقلة المساعد — جميع ذلك من أجزاء العلل والقواطع ، وكذلك المذاهب الفاسدة والطرق المبعدة — وما أشبه ذلك . والكلام فى هذه وكيف تقطع ، وبماذا ، وما يخص كل واحد من هذه من الفساد وأين رتبته من القطع والحجاب — يطول ذكره ههنا . فنقول

القرب من الله لا يكون إلا بالنسبة والشبه ، والبعد منه بضد ذلك . فإذاً العلم يقرب من الله إذ هو صفاته وموجود فى ذاته ، والجهل يبعد منه إذ ليس هو موجود فى ذاته ولا نسبة بينه وبينه . وكذلك الرحمة صفته ، والإحسان ، والعفو ، والكرم ، والجود ، وما أشبه ذلك . فكل كريم جواد رحيم عفوٍّ محسن — قريب من الله من حيث الشبه أو النسبة كما ذكرنا . وكل بخيل مناع جاهل منتقم — بعيد من الله إذ لا نسبة بينه وبينه . وفى الأحاديث ما يقوى هذا ، والشرائع متواطئة على أن الرحيم مرحوم ، والمحسن مجازىَ بإحسانه ، وأن مكارم الأخلاق صفات السعداء . والصوفية مجمعون على أن القرب من الله والتخلق بأسمائه هو المنهاج الجليل . والحق ليس بجسم ، فالأجسام وصفاتها قاطعة عنه . وكذلك الحق صمد فلا يتقرب إليه بالمجوَّف ولا بصفاته . وكذلك الحق واحد ليس بمركب ولا فى مركب ؛ فالمركبات قواطع عنه . وكذلك هو أحد لا مثل له ؛ فالمتماثلات قواطع عنه . وكذلك هو واحد ليس بعدد ، فالأعداد قواطع عنه وهو [٣٠] واحد لا إضافة فيه ولا يقبل الزيادة وتقدس عن النقصان ، فكل من يقبل الزيادة وفيه النقصان ويعقل فى الإضافة فهو قاطع عنه . فإذاً العقول والذوات المجردة التى يعتمد عليها الحكيم ويقول إنها كماله وسعادته فى الوصول إليها ، وكذلك الأرواح المفارقة والأسماء المضافة التى يشير إليها الصوفى وكذلك المراتب التى يعتقدها بعض المحققين — قواطع عن الله ، إذ العقول تقبل الزيادة ، وكذلك الأرواح والأسماء التى تعطى الاضافة ، والمراتب التى تشعر بالغيرية وهى غير معلومة فى ذات الله تعالى وهو منزه عنها . وكل ما سوى الله حجاب وقاطع عنه . فعليك بالحق المُعَرَّى عن ذلك كله الواحد من صفة نفسه الذى لا ينسب ولا يكتسب ، ففيه كمالك ، وعنده سعادتك ، وبه رفعتك ، وهو نعمتك وله وبه ومنه وعنه جملتك . فاقصد خرابك ، واهجر سرابك ، تسمع جوابك ؛ والسلام عليك إن فعلت .

وقوله رضى الله عنه : « بعد ما تتصف بالعلوم الضرورية التى لا يحملها أحد عن أحد فى عرف الشريعة » — البعد هو تأخر قضية عن قضية فى وجد الشخص الواجد لها أو فى علمه وفعله ، كما تقول : وجدت المُزْدَلِفَة بعد مِنىً فى الصعود إلى عرفة ، ووجدت عرفة بعد المزدلفة كذلك — هذا بالنظر إلى المكان . وتقول : وجدت الجمعة بعد الخميس ، بالنظر إلى الزمان وتقول وجدت العلم بعد النظر إلى السبب والمسبب . ولما كان الايمان والواجبات الشرعية متقدمة فى الوجود على الانقطاع إلى الله والخلاص من القواطع وجاء اللفظ قدامها لضرورة الفصاحة — عطف عليها وأمر أن تقدم بالفعل لأجل تقديم الشرط على المشروط — فقال : بعدما تتصف بالعلوم الضرورية . وهو جائز فى لسان العرب . وقد وجدنا فى القرآن مقدما باللفظ ما هو متأخر بالوجود كقوله تعالى « فجعله غُثَاءً أحوى[1] » . والنبات يكون أخضر قبل أن يكون يابسا ، والأحوى هو الأخضر ، والغثاء هو اليابس — فضرورة الفصاحة قدمت المتأخر على المتقدم .

فنرجع للضرورى فنقول : الضرورى هو اللازم للشىء الذى لا يمكن أن يوجد إلا به وهو له بالذات ، مثل التنفس للحيوان . والضرورى هو الذى يتوصل به إلى غاية ما ، ولا تنال إلا به ، وهو لها شرطى ذاتى مثل قراءة لسان العرب الكاتب ، أو الحركة فى الأمور الإرادية إذا شرع فى تحصيلها . وهذان الحدان المذكوران فى الضرورى ذكرهما سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » . ولما كان العلم بالله من حيث ما يجب له ويجوز عليه ويستحيل فى حقه والعمل بطاعته المأمور بها شرعا — شرطاً فى تحصيل غاية الإيمان والإسلام جعلتها علوماً ضرورية [٣١] وأعمالا كذلك . ولما كانت هذه شرطا فى الانقطاع إلى الله تعالى والخلاص من القواطع ، والشرط متقدم على المشروط ، أمر أن

---

(١) سورة « الأعلى » آية : ٦ .

يكون الخلاص من القواطع بعد تحصيل فرائض الايمان والاسلام علما وعملا .

فنذكر حد العلم فى ذاته ، وحينئذ نذكر العلوم ما هى والأعمال . فنقول : حد العلم عند الأصولية هو معرفة المعلوم على ما هو به . ومنهم من قال : حصول صورة المعلوم فى نفس العالم بمعرفة صادقة حققها القياس وأثبتها البرهان . وهذه الحدود ذكرها سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » فى مذهب الأشعرية مع عدة حدود . ومنهم من قال : العلم ما أفاد التصور والتصديق — وقال سيدنا رضى الله عنه : هذا الحد من أقربها . ولما كان العلم يطلق باشتراك ويقال على كثيرين بحسب المذاهب ويختلف بالمتعلقات ، قيده بقوله : « فى عرف الشريعة » لكون علم الطب يطلق عليه علم وهو ضرورى فى كون الطبيب طبيبا وفى تدبير الأجسام وله أيضاً ضروريات تلزم فى نيله ، وكذلك الهندسة والحساب وما أشبه ذلك : هذه يطلق عليها علوم ولها ضروريات تلزم فى نيلها ولذلك خصصها بقوله : فى عرف الشريعة . ولما كانت العلوم الموجودة فى الشريعة والأعمال تنقسم إلى فرض وندب ، قيدها بقوله : « الضرورية » ، وعنى بها المفروضة . ولما كان المفروض ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية ؛ وفرض العين يلزم كل واحد فى ذاته ، وفرض الكفاية يحمله البعض عن البعض ، قيده بقوله « التى لا يحملها أحد عن أحد » وأعطى البيان ورفع اللبس وبلغ الفائدة . والعلوم الضرورية هى سبعة علوم : أولها العلم بحدوث العالم ، والعلم بوجوب صانعه ، والعلم بقدم الصانع ، والعلم بتوحيده ، والعلم بصفاته ، والعلم بتنزيهه ، والعلم بجواز الرؤية . وهذه علوم عددها أبو إسحاق[1] ابن المرا وأخبر بوجوبها وأنها فرض على كل

---

(١) أبو اسحق بن المرا بن ضحاك ولد فى مالقة وتوفى سنة ٦١٠/١٢١٤ وكان أستاذاً لابن سبعين . راجع ابن القاضى : « جذوة الاقتباس » طبع فاس سنة ١٣٠٩ ص ٨٧ ، ابن الخطيب « الاحاطة » طبع القاهرة سنة ١٣١٩ ج ١ ص ١٨٠ — ١٨١ .

مسلم ، وذكر أبو المعالى[١] وجوبها فى «الارشاد» وحكى فيها الاجماع ولم يعددها . وقد ذكرها المهدى[٢] فى بعض تواليفه وقال فى أول ما أراد ذكرها « باب ما لا يسع جهله » . وقد قرر سيدنا رضى الله عنه عليها فى هذا الموطن : فأئمة الأشعرية مجمعون على ذلك .

وعلم الضرورة أيضاً هو ما يجده الانسان فى فطرته من غير نظر، كعلمه بأنه موجود وبأن فى الحى حياة وأن عشرة أكثر من ثلاثة وما أشبه ذلك . ولذلك قيد بقوله : « فى عرف الشريعة » — تحرزا من الاشتراك .

وقوله رضى الله عنه : « وبالأعمال التى تلزم لزوم هذه العلوم » أراد بذلك كونها واجبة شرعا معينة على كل مسلم فرضاً وضرورة مثل ما هى تلك العلوم ضرورية . وكونه ذكرها بعدها فى ترتيب اللفظ فعل ذلك لكونها متقدمة فى الوجود فى [٣٢] حق المكلف ، إذ العبادة لا يقع فعلها إلا وقد تقدم اعتقاد موجود يعبد ولذلك يقع الخطاب الشرعى بكلمة لا إله إلا الله ، وحينئذ يطلب بالأعمال . والأعمال المفروضة هنا ثمانية : أولها شهادة أن لا إله إلا الله ، إذ اللفظ بها باللسان هو من أعمال الجوارح ، وعلمها فى الاعتقاد داخل تحت العلوم المتقدمة . والقسم الثانى من الأعمال إقامة الصلاة والقيام بها ، ثم الزكاة المفروضة ، ثم الصوم المفروض ، ثم الحج ، ثم التوبة ، ثم النصيحة ، ثم الألفة . فهذه الأعمال عددها أبو اسحاق بن المرا من علماء الأندلس ، واتفقت عليها علماء الأشعرية وأئمتهم . وهذه العلوم والأعمال لها لواحق من حيث أسبابها وما يحتاج إليه فى نيلها يطول ذكرها ، وهو غير ضرورى فى هذا الكتاب فاعلم ذلك . وقد تخلص الكلام فيها بحسب قصد الأشعرية والفقهاء فى البعض .

---

(١) هو امام الحرمين الجوينى أحد أئمة الأشاعرة : أبو المعالى عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف الجوينى إمام الحرمين ، ولد فى ١٨ محرم سنة ٤١٩ هـ / ١٠٢٨ م فى بشتنقان بالقرب من نيسابور . وتوفى فى ٢٥ ربيع الثانى سنة ٤٧٨/١٠٨٥ . وكتاب الارشاد هو «الارشاد إلى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد إلى سواء الاعتقاد» ، نشره لوسيانى ، باريس سنة ١٩٣٨ (مع ترجمة فرنسية) .

(٢) لعله يقصد المهدى بن تومرت زعيم الموحدين .

ونريد الآن أن نذكر شيئاً من مقاصد الصوفية بحسب ما يليق بأحوالهم إذ النبيه من إخواننا لا يقنع من المسئلة إلا بتركيبها على التصوف والتنبيه على شيء من رتب الحبل[١]. وهذا الكتاب لم نقنع فيه بالشرح اللائق بالجمهور لما نعلم من مقاصد المؤلف وما وجدت فى تواليفه من تركيب المسائل وتوفية العوالم المعتبرة عنده ، ولكون نسبتنا وإخواننا لا يقتنعون بالعالم الأول ولا يقفون عند المبادىء ، لأن سيرهم مطلق وتركيبهم لا نهاية له إلا بالنظر إلى حصر الواقع ، ويمتد أملهم مع النوازل التى لا يحصرها إلا التعلق القديم . ولما علمت أن فى أصحابنا جلة ولا بد أن يقفوا عليه ، جعلت فيه مشرباً للقوى والضعيف والمتوسط . فنبدأ فنقول : العلوم الضرورية على ما يقتضيه نفس بعض الصوفية هو الارتباط اللازم الذى ينعكس المتقدم فيه متأخراً فيوصل الأول بالآخر الذى يفيد المشاهدة فى مقام الاحسان . والأعمال التى تلزم لزوم هذه هى العبادات التى تعكس الضمير الأول على المخاطب الثانى . ونقول : العلوم الضرورية عند طائفة أخرى هى إدراك مفهوم الأسماء وحصر خواصها الذاتية واللاحقة . والأعمال التى تلزم لزومها هى ترتيب خواص الأسماء ودورانه عليها فى ظاهره وباطنه حتى يتجوهر الطالب فى تحصيل أنواعها على طلبه فى كتبهم . فنقول : قد ذكر سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : قسم عملى ؛ وقسم علمى . فجزء الفلسفة العلمى ينقسم ثلاثة أقسام : أحدها العلم الأسفل وهو العلم الطبيعى وعلم ذوات العنصر ؛ والثانى العلم الأوسط وهو علم الرياضيات وعلم ما ليس بذى عنصر موجود فى عنصر ؛ والثالث العلم الأعلى وهو علم ما بعد الطبيعة وعلم الثاولوجيا وهو الفحص عن وحدانية الله تعالى . وهذه [٣٣] الأقسام تنقسم إلى أقسام أخر ، فالعلم الطبيعى ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العلم بالأصول التى عنها وقع التكوين ، والثانى العلم بالحيوان ، والثالث العلم بالنبات . والعلم بالأصول التى عنها وقع التكوين ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) كذا فى الأصل !

أحدها العلم بالفلك والكوكب ، والثانى العلم بالآثار العلوية الكائنة فى الجو ، والثالث العلم بالآثار السفلية الكائنة فى الأرض . والعلم بالحيوان ينقسم إلى قسمين : أحدها العلم بعلل الحيوان والعلم بأعضائها ومنافعها ، والثانى العلم بأخبارها وطبائعها . والعلم بأمر النبات ينقسم قسمين : أحدهما العلم بعلل النبات وأسباب اختلافه ، والثانى العلم بطبائعه ومنافعه . والعلم الرياضى الذى يقال له المتوسط ينقسم إلى أربعة أقسام : منها علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم التنجيم ، وعلم تأليف اللحون[١] . وإنما سميت هذه رياضيات لأنها تروض الإنسان بالأشياء المتوسطة بين الجسم وما ليس بجسم ، فتنقله من الجسم ومن الأمور المحسوسة إلى ما ليس بجسم ولا يدرك بحس بل بالعقل وحده . والعلم الأعلى الذى يقال له الإلهى ينقسم قسمين : أحدهما العلم بوحدانيته تعالى ، والثانى العلم بالأشياء التى يوصف بها الله تعالى كالقدرة والحكمة والقوة وغير ذلك من الصفات التى تليق بالله عز وجل . فهذا هو جزء الفلسفة العلمى .

وأما جزؤها العملى فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها سياسة الذات ، والثانى سياسة المنزل ، والثالث سياسة المدينة . فسياسة الذات تنقسم ثلاثة أقسام وهى : إصلاح القوة الشهوانية وخضوعها للغضبية ، والثانى تعديل الغضبية وخضوعها للقوة التمييزية ، والثالث حفظ التمييزية وتحريكها بالآداب على الترتيب الذى ينبغى . فهذه آساس الفلسفة العلمية والعملية ، وبمعرفتها ومعرفة أنواعها وأشخاصها تدخل فى زمرة الحكماء . ونقول : العلوم التى تدخل بها فى زمرة الحكماء هى الذوات المفارقة التى توجب بورودها على المحل رفضا للذات الطبيعية والشهوات الجسمانية وتظهر للنفس الناطقة ذهاب المحسوسات وعدم ثبوتها وخاصة عالم الكون وسرعة فساده ؛ وتكره ذلك للنفس وتشوقها إلى عالمها المفارق وتنبهها على اللذات الروحانية وشرفها وعدم فسادها ، فتنقل جوهر الإنسان من عالم الكون بالصنائع العلمية والعملية ، وتقيمه حضرة الذوات المبدعات ، وتجوزه من ظلمات الزمان والمكان .

---

(١) ص : اللحوم — وهو تحريف ظاهر والمقصود علم الموسيقى (اللحون جمع لحن)

تبصر به ولا تعمل برأيه تأخذ من الشريعة بما تبصر وتعمل . وبمثل هذا تقيس على جميع القوى ؛ فإذا لم تعتقد إلا بالشرع ولا تعلم إلا به ولا تتحرك إلا به ، فقد استولى النبي صلى الله عليه وسلم على جملتك ، فإن ماهيتك آنية مجموعة من علم وعمل لا غير . فإذا لم تعلم إلا بالشارع ولم تعمل إلا به ، فقد استولى النبي صلى الله عليه وسلم على جملتك وذهبت عنك وثبتَّ به . والنبي هو الخير المحض كما تقدم ، وهو ذاتك كما لزم فى ذهابك ووجوده ، فذاتك الخير المحض إذا حكمته عليك كما ذكرنا . فنقول : من خرج عن نفسه للشرع كان فى ذاته معدوما وبالنبي موجوداً ، ومن كان موجودا بالنبي كان بالله ، ومن كان بالله كان كاملا ، ومن كان كاملا كان سعيداً ناجحاً وفى رضوان الله [٢٧] سابحا . فاعلم ذلك واعمل به ، ومعنى هذا يفهم من قوله تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم[١] » ومن قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يبلغ أحدكم حقيقة الايمان حتى أكون أحب إليه من أهله وماله ونفسه » . فهذه حقيقة الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم . وفى ذلك قال بعض المشايخ : من صحب شيخا ولم يملكه نفسه قيل لتلك الصحبة صحبة تَبَرُّك ، ومن ملكه نفسه قيل له مريد ومقتد . — فنقول فيما قلناه : النبي نور الله ، والمؤمن لا ينظر إلا بالنبي ، فالمؤمن ينظر بنور الله . ونقول : النبي حبيب الله ومحبوبه ، والمؤمن لا ذات له إلا بالنبي ، فالمؤمن حبيب الله ومحبوبه — ويفهم هذا من قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم[٢] الله » ونقول : النبي هو ذات التصريف الموزون ، والتصريف الموزون عين الحكمة ؛ فالنبي ذات الحكمة . والمؤمن لا تصريف له ولا ذات إلا بالنبي ، فالمؤمن ذات الحكمة والحكمة مقدمة الخير بوجه ، وهى ذاته بوجه . فالمؤمن ذات الحكمة وذات الخير . وهو

---

(١) سورة « الأحزاب » آية : ٦

(٢) سورة « آل عمران » آية : ٣١

معنى قوله تعالى : « وَمَنْ يُؤْتَ الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً[١] » . فاعلم ذلك واكتف به .

وقوله رضى الله عنه : « وتصل حبل المعروف وجميع ما استحسنه العقل وحرره النقل وحضت عليه الشرائع » — الحبل هو الشىء الرابط للأشياء المفترقة والحافظ لها والناظم بعضها إلى بعض والذى يصل المنفصلات بعضها ببعض ، مثل الإسلام الذى يجمع الأسباب المفترقة ويردها سببا واحدا بالدين ، ويؤلف المتضادات ، ويرفع العداوة ويوقع الألفة ، ويجمع الذوات المفترقة كلها بقانونه — كما قال تعالى : « اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا[٢] » . والمعروف هو ما جرت به العادة ولم تنه عنه شريعة ولا حكمة . والعقل هو الذى يحكم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . والحسن هو الذى يمدح به فاعله . والنقل هو حمل القضايا من شخص إلى شخص ، أو حمل الحديث من شخص إلى شخص . والنقل المراد هنا هو ما بلغنا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نتلوه فى كتاب الله . والتحرير هو إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والظهور ، أو نقول : التحرير هو رفع الإشكال من الشىء وحفظه مما يلتبس به . والشرائع هى الطرق الموضوعة من الله — جل وعلا — على ألسنة رسله صلوات الله عليهم أجمعين . وكأنه قال : تصل مَقُولَكَ وفعلك وجملة معاملاتك الظاهرة والباطنة التى تختص منها بالخلق فيما بينك وبينه والذى يختص منها بك والتى بينك وبين الله ورسوله بالمعروف الذى تقدم حَدُّه ، وتعامل كل جهة من هذه الجهات المذكورة بما يحمده الشرع ويحض عليه ، ويمتحنه العقل ، ويمدح به فاعله ، وتقرره العادة الجميلة والسيرة [٢٨] الجليلة ، وينفع للطباع المعتدلة ويفيد النفوس أملها فى العاجلة والآجل . ومعنى

(١) سورة « البقرة » آية : ٢٦٩ .
(٢) سورة « آل عمران » آية ١٠٣ .

حقيقة كل شيء فالأشياء كلها هي به على ما هي عليه ، فهو الحقيقة الموجودة في كل حقيقة ، وهو الذات المستحقة بذاتها لكل ذات . فهو مع كل شيء بوجوده فلا غيبة ولا حجاب ، والغيبة والحجاب هو الجهل بهذا الاتصال والاستحقاق الذي ذكرناه والغفلة عن ملاحظته وشهوده في كل شيء بل شهوده ولا شيء معه . وعلم الشريعة يزيل الجهل المذكور . ووظائفها ترفع الغفلة وتنبه على الحضور مع الحاضر في كل حضور . فالحق هو نتيجة الشرائع . وعلوم الشريعة بهذا الوجه هي علوم التحقيق — فاعلم ذلك . فإذاً حقيقة لا إله إلا الله أن لا موجود إلا هو ، وما خلا الله باطل ، والوهم يشعر بغيره ، والوظائف الشرعية تذكر بالله ، وذكره يزيل الوهم ، ويمحو خبر الغيرية ويقيم العبد في الحضرة الحاضرة في حضوره . فالحق نتيجة الشرائع كما قال . وهذا الكلام في نتيجة الشرائع والحقيقة الجامعة وعلوم [٣٦] التحقيق قد تخلص — فافهمه .

وقوله رضي الله عنه : « وإن غلبت عليك شهوة حيوانية أو ما أشبه ذلك فاجبر وقتك مع الله بتوبة صادقة فإن بابه ما عليه بواب إلا رحمته خاصة » . ورضوانه أيضاً يأمرها فالمضمار الغالب هو الذي يؤثر فعله وتنفذ إرادته ، كما تقول : غلب فلان فلانا أعني خَصَمَه ، بمعنى أنه أثر فيه فعله ونفذت إرادته . ويقال : الغالب هو الذي يقع اختياره ويستولي في المحل المتنازع عليه حكمه ، كما تقول : غلب الملك الفلاني الملك الفلاني واستولى حكمه على البلد والأقاليم . ويقال : الغالب هو الذي يحيل الضد إلى طبعه ، ويحكم عليه بصفة خاصة به ، ويحكم في المشترك ويستولي عليه ويظهر فيه أثره وفعله . والشهوة هي جذب الملائم بانبعاث مزعج . ونقول : الشهوة الميل إلى الغرض المطلوب بإفراط الحركة . ونقول الشهوة هي الانصراف والتوجه إلى المحبوب الملائم بغير اعتدال ولا ترجيح عقلي ولا شرعي . وقد تطلق الشهوة والإرادة باشتراك ، غير أن الإرادة أعم منها وأثبت وأعدل حركة ، لأن الشهوة تتحرك إلى المراد بانزعاج ، وملكة الطباع والإرادة تتحرك إلى مرادها صحبة الاعتدال

وضرب من السكينة . والذى تشبه فيه الشهوة الارادة هو الميل إلى المطلوب ومعقول الحركة والجذب . وكونك تقول اشتهيت كذا بمعنى أردته لكن يعقل فيه أنه ليس هو المراد مطلقاً بأن الذى يراد هو أكثر اعتلاقا من الذى يشتهى وكأنه إرادة فى وقت ما بحركة مزعجة كما تقدم . وبالجملة : الشهوة هى جذب الملائم بحركة مفرطة وغلبة طباع المحل الذى قامت به والقبول المحض على المراد المحض من غير أن تنظر عاقبته ولا يعتبر فيه الأكمل والأنقص ؛ وكأنها تطلق مع الحظ النفسانى بترادف ، لأنك تقول كلمنى فلان بشهوة معناه بغرض وحظ لا بحق ولا باعتبار الكمال والنقص . والحيوان هو كل حى متحرك حساس يتحرك فى المكان بالحركة الإرادية ويختار بعض الجهات الممكنة فيه . والنفس الحيوانية حدها تمام طبيعى آلى حساس . ويقال : النفس الحيوانية تمام لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وهذان الحدان ذكرهما سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » . ولما كانت الشهوة تقال باشتراك وتوجد فى العاقل وغير العاقل قيدها بالحيوانية ، لأن الشهوة الحيوانية هى ميل النفس إلى الشهوات الجسمانية المحسوسة من غير أن ينظر فى عاقبتها ولا تعتبر فيها الأكمل والأنقص ، ولا يلحظ فيها طلب سعادة ولا شرف ، وانما هى بحسب [٣٧] ذاتها المعينة العاجلة فقط . والجبر هو إصراف الشىء المختل إلى أصله وطبيعته الأولى ، كما تقول فى اليد المنفكة أو الرجل : انجبرت يد فلان بمعنى رجع العضو إلى موضعه واستقر على طبيعته المعتدلة وهيئته المستقيمة . والوقت هو الحال الحاضر الذى بين الماضى والمستقبل من الزمان . والله هو القائم بذاته الذى قام به غيره وليس لوجوده سبب ، وهو الفاعل المختار الذى يثيب العبد المكلف على الحسنات ويعاقبه على السيئات إن شاء ، ويقبل التوبة ويعفو عن السيئات كما وعد . والتوبة هى الرجوع لغةً ، وهى الندم على المعصية وتركها والعزم على عدم الرجوع إليها شرعاً . ونقول : التوبة هى رجوع التائب عن المعصية بأمر آمر بحكمه إلى رجوعه ويخوفه ويرغبه ويترك ما هو عليه لأجل ما نهى عنه ولأجل ما هو

ترك له ويرجع إلى ما أمر به — وهذا القسم ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « الرضوانية » . ونقول : التوبة هى غسل الإشابة الواقعة فى المحل الظاهر . ونقول التوبة هى انصراف العبد إلى ربه ورجوعه إليه بالقــوى الجسمانية والروحانية منه ومشيه على القانون الشرعى صحبة العلم والعمل . ونقول : التوبة هى خروج العبد من اختياره وصفاته القائمة به ، وأخذه اختيار الشرع وتصرفه به ، وتوسط أقواله وأفعاله وجملته بين الأمر والنهى . ونقول : التوبة هى الخروج عن الهوية العرضية والأخلاق السيئة ، والدخول فى الآنية الذاتية ، والتجوهر بالأسماء الرحمانية . والباب هو المدخل للشىء ، وهو الذى يدخل عليه إلى الشىء ، وهو بيان الأول . والرحمة هى صفة الله التى يتعطف بها على عبيده فيبلغهم خيره ونعمته فيبدل الألم باللذة ويصل اللذة بمثلها . وقد نقول : الرحمة هى ترك الرحيم حقه للمرحوم وإعطاؤه من الخير ما لا يجب له عليه . وقد نقول : الرحمة هى إفادة الرحيم للمرحوم خيراً لا يستحقه عنده من حيث هو . وقد نقول : الرحمــة هى إفادة الحق للعبد وجوداً ليس له . والرضوان هنا بحسب هذا التقييد هو صفة الخير الذاتى الموجود فى ذات الله تعالى ، مثل الشىء المطبوع الذى لا يمكن أن يكون الشيء إلا على تلك الصفة ؛ وهو الذى يوجب الرحمة بوجه محتوم لا يمكن أن يعقل المحل المشار إليه إلا كذلك . والضمان هو الحصر الذى يوجب حكما وتعينه تعينا ذاتيا لا يمكن الانفكاك عنه ، إذ الممكن لا وجود له ولا ذات إلا بالواجب ، ولا تعقل له آنية إلا ما يسرى له من الواجب الوجود ، والواجب الوجود لا يفارق ما هو موجود به ولا [٣٨] يعقل له انفصال عن تقويمه وتشبيهه وإقامته فى هيئته التى هو عليها وهو معه بها على ما هى عليه ، إذ لو قُدِّر رَفْعُ الوجود الواجب من الموجودات الممكنة لارتفع وجودها ولم يوجد لها ذات ، وهو ارتفاع الفاعل إلى مفعوله بالذات ، والمفعول إلى فاعله بالذات . فكأن اتصال خط الارتباط بينهمــا من الأمور الضرورية التى لا يمكن أن تكون على غير تلك

الهيئة . فلما كان ذلك كذلك كان رجوع العبد إلى ربه وانصرافه بماهيته كلها إليه بالذات وقبول الحق على عبده وإعطاؤه ماهية الشيء هى نعمة منه ورحمة صادرة عنه كذلك بالذات ، فكانت الرحمة من الأمور المحتومة الموجودة فى ذات الله لا يمكن غيرها ، ولذلك قال تعالى : « كتب ربكم على نفسه الرحمة[1] » بمعنى أنه لا يمكن فى ذاته إلا هى . ولما كانت الكتب بين الناس تحكم بوجوب الشيء ولزومه ، ضرب لهم بذلك مثلا ليعلموا أن الرحمة فى الله من الصفات اللازمة له التى لا يمكن فى ذاته ضدها . وقد قلنا فيما تقدم فى هذا القسم إن الرحمة إعطاء الشيء وجوداً ليس له . فوجود الموجودات الممكنة وذواتها رحمة من الله تعالى ونعمة منه إذ ليس لها ذلك حقيقةً من حيث هى . ولما كان العبد راجعاً بماهيته ووجوده وجملته إلى الله حتى رجوعه فى التوبة ؛ فالتوبة والتائب حقيقة موجودة من الله وبه ومنه وعنه . فكأن نفس الرجوع نفس القبول ونفس وجودهما نفس الرحمة والرضوان ، بل هى متقدمة من الله فوجودها قبولها فلا برزخ بينهما ولا بون ، ولا يعقل الفصل والوسائط هنا بالجملة ، وإن عقلت فيسحقها الوجود الواجب على ما ذكرنا . فلا بواب إذاً ولا حاجب ، ولا يرجع إليه إلا به ، ولا نعمة منه إلا به وله : فالواحد لا يحجبه شيء عن ذاته ، ولا فصل بينه وبين نفسه . ولذلك قال : « بابه ما عليه بواب » — لقوة لزوم الارتباط بين الواجب والممكن . فنقول : التوبة الواقعة فى محل العبد خلق الله ولا وجود لها إلا به ، فالعبد يرجع إلى الله بالله ، فلا بواب بينه وبينه ولا واسطة إلا صفته ، أعنى بذلك قدرته وإرادته ، وصفته غير زائدة على ذاته فى قول بعض الصوفية . فالحق هو التائب فى وجود التوبة بذاته ، وما هو معه بذاته لا ينفصل عنه ، فالتائب غير منفصل عن الله ولا محجوب . والله هو المطلوب الأعظم ، وهو الخير الذى يراد لذاته . فالتائب

(١) سورة « الأنعام » آية ٥٤ .

الصادق ظافر بمطلوبه واصل إلى الخير المحض . ونقول : العبد مضطر بوجوده وتوبته وجملته إلى الله ، [٣٩] فوجوده وتوبته وجملته هبة من الله ورحمة منه . فالحق معه فى وجوده وماهيته على ما هو عليه . فوجوده وماهيته وما هو عليه مع الله لا يفارقه ، إذ لزومه له بالذات كما تقدم . والله هو المطلوب ، وهو النعمة والرحمة والرضوان بالإلزام الذى ذكرنا . فالتائب ظافر بالنعمة والرحمة والرضوان ، والظافر بذلك سعيد ومنعم وكامل . فالتائب على هذا الوجه ظافر بمطلوبه وحاصل على مرغوبه . وكأنه نبه المسترشد على الارتباط الذاتى اللازم بين الممكن والواجب . فإذا فهم ذلك ، علم استحقاق الواجب للممكن وأخذه وجود الهويات المضطرة . فإذا علم ذلك ، علم وصوله . وإذا علم وصوله ، تعين محصوله وظفر بكماله وانقطعت آماله . فكأن التوبة هنا بمعنى الفهم عن الرجوع الذى هو موجود فى ذاته بالذات ، وفهم النصيب الإلهى القائم به ، وقطع الطلب والتشوف والسكون ، واللذة الذاتية الموجودة فى جوهره بالذات . فإذا كان ذلك كذلك امتنعت منه المعصية ، فإن المعصية تطلب لذة أو نيل لذة فى غير محله ، وذلك لا يمكن إلا مع توهم فقدها من محله . فإذا وجدها فى جوهره ذاتية بالنصيب القائم به امتنع من طلبها ، فإن الحاصل لا يُبْتَغَى[١] فيكون تائبا بمعنى محفوظا . ومن هذا المقام يُحْفَظُ الأولياء ، لأن اللذة القائمة بالجوهر والأنس الحاصل فيه منع الطلب وغبط الولى بذاته وأظهر له فيها كل شىء فانقطعت منه الآمال ووجد عنده ما يظهر لغيره بعد وسم الأجل . ومن هذا الموطن يكفر الولى إذا أوقع المعصية ، لأنه كفر بالنصيب الإلهى القائم بذاته . وهذه التوبة مختصة بالصادقين لأن الصدق هو الذى يحذف المجاز ويقف عند الحقيقة . ولما كانت التوبة تطلق باشتراك وبحسب الأحوال قيدها بقوله « توبة صادقة » ، لأن الصدق هو الذى يرد الأشياء إلى واجبها ويقف عند الأمور الذاتية ويهمل العرضية . والذاتى فى محل كل تائب وفى ذات كل شىء هو الحق تعالى . ولا يمكن فى قوة ملازمته للأشياء واستحقاقه لها الرجوع إليه ، لأنه يستحق

الراجع والرجوع والمرجوع إليه — فافهم ذلك واعلم التوبة بهذا الوجه والرحمة كما ذكرتها لك — تظفر بمرتبة الصادقين والله المستعان .

وقوله رضى الله عنه « واعلم أن مطالك مطال » — المطال تسويف ذوى الحقوق ، أو تسويف ذى حق ، أو تسويف الطالب ، كما تقول : مطلنى فلان فى إعطاء حقى ، أى سوّفنى فيه ؛ وتقول مطلنى فلان فى مسئلتى التى سألته فيها أى فى جوابها . ومعنى مطال إطالة [٤٠] التسويف . ولما كان الحق سبحانه له على العبد المكلف حقوق ، وهى : أداء الفرائض فى أوقاتها وشكر نعمة الله التى منحه إياها والإقرار بربوبيته وذكره فى كل زمان وأن لا يغفل عنه إذ ليس هو بغافل عن تدبير العبد ولا عن إرسال النعم عليه فى كل زمان فرد قال الشيخ رضى الله عنه للعبد الغافل عن أداء الواجبات وعن الذكر المستصحب « واعلم أن مطالك مطال » . وأيضاً لما كان الحق سبحانه هو المحبوب الأعظم والنديم الأكرم والخير المحض الذى لا خير يشبهه قال لمن يحب غيره ويتأنس بغيره أو يطلب خيرا من غيره : « واعلم أن مطالك مطال » — إذ كان من واجب حق الله تعالى أن لا يحب غير الله تعالى ولا يتأنس إلا به ولا يتأنس بغيره ولا يطلب إلا إياه ولا يتوجه إلا له وأن لا يسعى إلا فى مرضاته ، إذ رضوانه هو النعيم الأكبر وأنسه هو الأنس الثابت الدائم وطاعته هى العمل الذى يُرفع ويثبت لما بعد الموت ويُدَّخر لوقت الحاجة . فكل عبد لا يكون حظ الله قد غلب عليه وطاعته قد استصحبت أحواله كلها وفكره قد استجاب فى جوارحه وفى قواه الجسمانية والروحانية فهو مماطل لله فى حقه وفيما وجب له عليه . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ما من ساعة تمر على العبد لا يذكر فيها الله إلا كانت حسرة عليه يوم القيامة ولمن دخل الجنة » — الحديث ؛ فكيف من تمر عليه ساعات وأوقات ويطيل الغفلة والميل إلى الشهوات العرضية والأنس بالصور الذاهبة ! وأيضا لما كان الحق سبحانه خيره ونعمته واصلة للعبد فى كل زمان فرد ، ولا يغفل عن عبده بإحسانه وإمداده طرفة عين ، وكل نعمة قائمة

بالعبد وموجودة فيه أو واصلة اليه مثل إمداده بالأغذية والملابس التى لا انقطاع لها ومثل صحة البدن وإيجاد حلاوة النعم وما أشبه ذلك — نعم من الله تعالى وإحسان منه للعبد وكذلك العقل والعلم وسلامة الجوارح . وما فى العبد جوهر فرد ولا قوة من القوى الجسمانية والروحانية إلا وهى نعمة من الله وهبة منه ، والعقل يقضي بجواز الآفات عليها وطروء أضدادها مثل أن تبدل الصحة بالسقم والعقل بالحمق وحلاوة النعم بأضدادها ، فإذاً استصحاب الحال فى إمدادها وإيجادها على التمام والكمال ، فتكميل السمع والبصر والفؤاد وما أشبه ذلك نعم من الله تعالى وإحسان منه . فإذاً جملة الإنسان وكل ما قام به هو نعمة من الله تعالى ورحمة منه كما قال تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله[١] » . فإذاً من واجب حقه عقلا وما ثبت [٤١] شرعا أن لا تصرّف الجملة الإنسانية بما هى عليه من القوى الجسمانية والروحانية إلا فى طاعة الله وفى عبادته وخدمته وفى ذكره وشكره وحمده والثناء عليه وأن لا يغفل عنه طرفة عين . فكل عبد لا يفعل ذلك ويصرف جارحة من جوارحه وقوة من قواه فى غير طاعة الله أو فى فترة من خدمة الله وشكره والسعى فى مرضاته ولا يرجع إلى الله بجملته ويصرف ما هو منه إلى خدمته — فهو مماطل أو ممسك بحق الله . وإذا طال ذلك فهو ممكور ، إذ الحق قد ثبت فيما تقدم أنه لا يغفل عن إيجاد النعم طرفة عين . فيجب على العاقل أن لا يغفل عنه طرفة عين . ومن غفل عنه فقد ترك الواجب . ومن لم يؤد الواجب عليه فهو مماطل . وإن أطال ذلك فهو قد طول مطاله وأدى ذلك إلى بعده عن الله ، واستحق العقوبة . ولا عقوبة أشد من البعد عن الله عز وجل — فافهم ذلك . وقد قال الله سبحانه : « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا[٢] » . وإنما ذكر السمع والبصر

---

(١) سورة « النحل » آية ٥٣
(٢) سورة « الإسراء » آية : ٢٦

والفؤاد لكونها أخص ما فى الإنسان ، ويُفْهَم بالاستقراء أنه يسأل عن كل جارحة . وقد جاء ذلك فى الشرع . وأيضاً فقد صح أن الله سبحانه واهب وجود العبد ، إذ العبد الممكن لا وجود له إلا بالواجب ، فهو مفهوم لوجوده ومتمم له فى كل زمان فرد . فالحق أقرب لوجود العبد منه إلى ذاته . فكل عبد لا يصرف وجوده لِلّه — إذ الله هو حقيقة وجوده — فقد منع أن يصرف ماهيته إلى حقيقتها فهو مماطل ، إذ كان من واجب حق الله أن يصرف وجود الوجود الممكن إليه ، إذ هو منه وبه وعنه وله . وهو يستحقه من كل الجهات . فإذا ادعى الممكن وجوداً لذاته ، فقد ادَّعى ما ليس له ، ونسب الشيء إلى غير أهله ، وماطل الحق فى إعطاء حقه وأدى ذلك إلى نفى شيء عن شيء هو له وإثبات شيء لشيء ليس هو له . وهذا هو الكذب والخيانة . وفاعل ذلك يستحق العقوبة . وأى عقوبة أكبر من الانقطاع عن الله تعالى والجهل به وفقد حضرته التى فيها النعيم الدائم والمشاهدة الكبرى والبقاء الأبدى ! فافهم ذلك .

وأيضا الحق سبحانه يستحق وجود الموجودات بالذات ، والموجودات الممكنة يرجع وجودها للواجب بالذات ، ورجوعها إليه صفة نفس ، واستحقاقه لها صفة نفس ، وصفات الأنفس لا تتبدل ولا يمكن أن تنقلب الحقائق . فإذاً الله هو وجود كل شيء موجود بالوجه الذى ذكرنا ولا يمكن غير ذلك ولا انفصال للموجودات عنه أصلا . فالمطال إنما هو وهم فى خبر العبد المحجوب والبعد كذلك والحق أخذ وجوده من كل الجهات ؛ فلا مطال إذاً من [٤٢] حيث الماهية والحقيقة والآنية الثابتة بالله كما ذكرنا . فإذن الآنيات والحقائق القائمة بالموجودات مُقِرَّة لله بالربوبية والمحبة له من حيث رجوعها إليه بالذات كما ذكرنا ، وذاكرة له من صفات أنفسها ، وراجعة إليه لا يمكن غير ذلك فيها . والمطال فى خبر الجاهل خاصةً لا فى حقيقته . فكأنه نبه الغافل والجاهل . فاستحقاق الحق له على أن يبصر وجوده بالله ويلحظ حقيقته بحقه فيزول من وهمه خبر الغيرية والإضافة

فيجد ذاته عند الله ويجد الله عنده فيكون مشاهدا له ومقيما بحضرته ومستأنسا به وناظرا إليه أبدا ، فتحصل بذلك سعادته ورفعته وعزته وكماله الذى لا يزاد فيه ولا ينقص منه — فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « ومِحَالُكَ مُحَالٌ » يفسر ذلك ويسدده ، فإن المحال هو القوة والقدرة على ما بلغنى من بعض إخواننا بالمشرق وهو ممن يعرف اللغة وهو الذى يفهم من قوله تعالى «وهو شديد المحال»[١] وقول سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الرضوانية » : الله له الحول والمحال والطول . ولما كان العبد حادثا وممكن الوجود ولم تكن له قدرة مؤثرة ولا قوة قاهرة — إذ القوة والقدرة حقيقةً هى لله تعالى ، واستحق ذلك لكونه قديما واجب الوجود — فإذاً كل فعل واقع من العبد ، أى فى العبد ، فوجوده لله حقيقة إذ هو القادر المؤثر فى مقدوره ، فلا تأثير لقدرة العبد ولا فعل له[٢] حقيقةً . فإذاً لا قدرة ولا قوة للعبد . ولذلك قال « محالك محال » معناه قدرتك وقوتك وفعلك محال من حيثك . فإذاً الفعل القائم بك والتصريف الذى تتصرف والعمل الذى تعمل محال أن يكون لك ، بل هو لله حقيقة وصادر منه وكذلك وجودك ؛ وهذا معنى قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون[٣] » . وأيضا الله خلق العبد فى أول ابتدائه ، وهو معه بالإيجاد والتجديد فى كل وقت . وليس هو بمنزلة البَنَّاء الذى يبنى الدار ويتركها زمانين وأكثر ؛ وإنما بمنزلة متكلم من الكلام كما ذكر سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الفقيرية » وفى « البد » وغير ذلك . فإن المتكلم إذا قطع الكلام انقطع ، وإذا تكلم به وجد . فإذاً لا وجود للوجود الممكن إلا بالله ، والله هو حقيقة وجوده كما تقدم وكل عبد ادعى فعلا لذاته او استقلالا بذاته أو نسب وجوده لغير الله فدعواه محال وباطل وزور . فإذا كان وجوده حقيقة

(١) سورة الرعد آية ١٣ .
(٢) هذا مذهب الأشاعرة فى الفعل .
(٣) سورة الصافات آية : ٩٦ .

لله ، والعبد لا يغفل عن وجوده ولا يستريب فيه — كذلك ينبغى أن لا يغفل عن الله ولا يستريب فيه ولا يطلبه ، إذ هو أظهر من أن يطلب . فكل من استراب فيه أو وجد غيره ، أو أنكر وجوده فهو بمنزلة من قال إن المحال واقع وإن الحقيقة مجاز . ولذلك قال [٤٣] تعالى على جهة التعجب : « أفى الله شك[١] ؟ » . والبعد هو غلط فى وهم الجاهل لا فى حقيقته ، فالحقائق إنما هى بالذات لله وعنده ، والآنيات من حيث هى — مقرة لله بالربوبية وذاكرة له وحاضرة عنده ، إذ لا يمكن الشىء أن ينكر وجوده كما تقدم . ووجود كل شىء لله . فالله هو وجود كل شىء حقيقةً . ولا يمكن أن تنكر وجود الله آنية من الآنيات وهذا هو المفهوم من قوله تعالى : « وإن من شىء إلا يسبِّح بحمده »[٢] — أراد بذلك إقرار الآنيات بوجودها لله الحق فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « والواصل رحمه مهما دعا الله رحمه » — الرحم هو النسب من الآباء والإخوة والأعمام وأولادهم والأخوال وبنات الكل المذكورين وكذلك تَطْلُع بالتركيب إلى الأقرب فالأقرب بالنسب حتى إلى أقصاهم وكذلك فى الحيوان على أنحاء ما ذكر فى الكتاب والسنة ؛ وكذلك أهل ملتك ودينك ومذهبك وطريقتك ، وهذا النوع من الرحم ألزم عند السعداء . إذا النسب الأول اختلف معك فى الدين ، فهو نسب عرضى ويجب عليك قطعه وهجره كما قال فى أقرب النسب « وإن جاهداك على أن تُشْرِكَ بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إلىَّ »[٣] الآية . ومعنى المعروف الذى أمر أن يصاحب الابن فيه أباه فهو المَبَرَّة الظاهرة الجارية فى عادة الناس . وقد تقدم أن حد المعروف هو ما جرت به العادة ، ولم تنه عنه شريعة ولا حكمة . ومخالفتهما واجبة فى طاعة الله . فالرحم

---

(١) سورة ابراهيم آية : ١١ .
(٢) سورة الإسراء آية ٤٤ .
(٣) سورة لقمان آية ١٥ .

إذاً هم الأهل المذكورون والجيران بشرط أن يكونوا داخلين معك فى الدين والمذهب الشرعى وكذلك المسلمون . فلو لم يكونوا أقارب فهم أولو أرحام بعضهم أولى[١] ببعض فيجب على المؤمن أن يصل أقاربه بالزيارة ويعود مريضهم ويواسى فقيرهم ويسكّن ملهوفهم ويؤمّن خائفهم ويحارب عدوهم ، وبالجملة صلة الرحم إنما هى برفع الأذى وترك الأذى ووجود الراحة بقدر الطاقة . فأولو الأرحام منهم من يبعد ، ومنهم من يقرب ، مثال ذلك : الأب أقرب من العم ، والمسلم أقرب من الكافر ، والإنسان المطلق أقرب من الحيوان ، والحيوان أقرب من النبات ، وكذلك تطلع بالتركيب إلى أقصى رتبة منك وأبعدها ، وتنزل بالتحليل إليك إلى الوجود القائم بك . وقد جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « فى كل كبد حرّى أجر » — والحيوان ذو كبد حرّى رطبة . ففعل المعروف فى الحيوان والإحسان إليه وإيجاد الراحة له فيها الثواب . والثواب هو الجزاء من الحق تعالى ؛ وهو من الأشياء المقرّبة له . فإذاً فعل المعروف فى الحيوان يقرّب إلى الله . ويلزم من ذلك أن يكون بالأحرى فى [٤٤] الحيوان أعنى الإنسان وبالأحرى فى المسلم وبالأحرى فى النسب والجار من المسلمين وكذلك فى نفسك . فإذاً الوصول بالمعروف والإحسان يقرب إلى الله ، وكل قريب من الله رحمة ، فكل وصلة الرحم رحمة . وتقول كل من وصل رحمه بالاحسان والخير هو قريب من الله ، وكل قريب من الله مرحوم ، فكل واصل رحمه مرحوم . وهذا بالخبر الشرعى وما وعد الله فى الأعمال الصالحة ، لأنه بما يجب على الله تعالى . وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إنما يرحم الله من عباده الرحماء » . ثم تقول : إذا كان المعروف عاما حتى يصل القريب وينتهى إلى البعيد فهو حسن ، وإن كان جزئيا فيبدأ بالأقرب كما قال صلى الله عليه وسلم : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » .

---

(١) إشارة إلى الآية ٥٥ من سورة الأنفال .

ولما كان الحق سبحانه رحيما ورحمته تتعدى إلى الغير ورحمته صفته كان العبد الرحيم المحسن الذى يتعدى خيره إلى غيره مرحوما ، للشبه الذى بينه وبين الحق من صفة الرحمة والإحسان . ولذلك قال رضى الله عنه : « والواصل رحمه مهما دعا الله رحمه » . وأيضاً المرحوم هو المقرّب إلى الله وإلى جنته . والقرب والبعد إلى الله ليس بالمكان والزمان ، وإنما البعد منه بالجهل به ، أو بالمخالفة . والجهل به أصله عدم العلم وقلة الانقياد إلى العلماء . وأصل عدم العلم وقلة الانقياد حب الدنيا والسعى فى كسبها ، وله لواحق كثيرة . والمخالفة أصلها طلب الشهوة العاجلة . فإذاً الجهل والمخالفة أصلهما حب الدنيا والإمساك بها ووصلة الرحم بالإحسان وإيجاد الراحة فيه وشهادة النفس وخروج الدنيا من اليد والنسبة الإلهية . فأما زهادة النفس بها فظاهرة ، فإن المحسن بماله وإعطاءه لغيره دل على زهادته فى تلك الأعيان التى أعطاها . وكذلك يلزم فى خطواته التى زار بها إلى أهله ، وزمانه الذى امتنع فيه من كسب الدنيا أو سعيه فى مصالحه دل على زهده فى ذلك الوقت . وهذا يلزم فى فعل المعروف كله . وأما النسبة الإلهية والشبه فظاهر أيضا ، فإن الحق يتعدى خيره ورحمته ويلطف بالمنكسر ويجيب المضطر من حيث يعطى المحتاج من أقاربه ويشبع الجيعان — فهذا شبه ظاهر ونسبة واقعة . وأيضا هو زاهد من حيث أنه أعطى ما بيده إلى غيره . فهو زاهد فى الدنيا . والدنيا أصل البعد من الله ورأس كل خطيئة كما جاء فى الحديث . فالزاهد فيها مقرَّب إلى الله ، والمقرَّب إلى الله مرحوم لأنك تقول : الدنيا أصل البعد ، والتارك لأصل البعد آخذ لذات القرب ، والآخذ ذات القرب قريب . وكذلك تقول : المخالفة أصلها الشهوات ، والزاهد فى الدنيا تارك للشهوات ، ونيل الشهوات هو المخالفة [٤٥] فترك الشهوات طاعة ، فالتارك للشهوات طائع لله ، والطائع لله قريب منه ، والقريب من الله مرحوم ، فالواصل رحمه مرحوم بالقياس الذى ذكرنا . فإنك تقول : الواصل رحمه تارك ماله وراحته من حيث أعطاها ، والتارك ماله وراحته زاهد فى الدنيا بمعنى رافض

لها والدنيا رأس كل خطيئة ، ورافض رأس الخطايا طائع لله ، والطائع لله مرحوم . وأيضا المؤمن لا يفعل ذلك المعروف إلا من أجل الله وابتغاء مرضاته وطلبه لمرضاة الله . وفعل المعروف من أجله دل على أنه يحبه ، وحبه له دل على أنه قد علم جلاله ، وكمال صفاته ، ولذلك حبه على كل شيء ، وعلمه بجلال الله وكمال صفاته يضاد الجهل ، وقد قلنا إن العبد أصله الجهل ، فالقرب أصله العلم ، فالعالم بالله قريب منه ، فالواصل رحمه قريب من الله ، والقريب من الله مرحوم . لأنك تقول وصلة الرحم من أجل الله وابتغاد مرضاته طاعة لله ، وابتغاء طاعة الله ومرضاته لم تقع إلا لأجل العلم به ، فالعالم بالله قريب منه ، فالواصل رحمه قريب من الله ، والقريب من الله مرحوم فالواصل رحمه مهما دعا الله رحمه . وكذلك القول فى الشبه : لأنك تقول الواصل رحمه كريم ورحيم ورءوف ومحسن ، والله كريم ورحيم ورءوف ومحسن ، فالواصل رحمه يشبه ربه فى الكرم والرأفة والإحسان والرحمة . والشبيه بالشىء قريب منه ، فالواصل رحمه شبيه بالله ، فالواصل رحمه قريب من الله ، والقريب من الله مرحوم . وأيضا نقول : العالم بأسره متماثل فى افتقاره واضطراره وحدوثه وانفعاله ، والمثل لا يعدم فيه ما هو موجود فى مثله ، والانفعال والاضطرار موجود فى كل واحد من المخلوقات ، والمنفعل من صفة نفسه لا يكون فاعلا بوجه ، والعالم منفعل من صفة نفسه ، فالعالم ليس فيه فاعل ولا يكون فاعلا بوجه ، فالعالم كله واحد فى الافتقار والاضطرار ، والحق هو الغنى الفاعل فيه على الإطلاق ، فإن الحادث لا يفعل فى الحادث والمضطر لا يفعل فى المضطر ولا يتعدى شىء من مخلوق إلى مخلوق ، والحق يتعدى خيره وفضله ورحمته إلى الموجودات كلها . فإذا رأينا المحسن الذى يتعدى خيره والرحيم الذى تتعدى رحمته ، علمنا أن ذلك ليس هو من ذاته بما هى مفعولة ومضطرة — لكون المنفعل لا يكون فاعلا كما تقدم والفعل لا يفعل فى مثله . فإذا لم يكن من ذاته فصحَّ أنه من الحق تعالى ، إذ هو الفاعل على الإطلاق

والمحسن والرحيم على الإطـلاق . وإنما جرى ذلك فى محل العبد على جهة المجاز ، وهو منه حقيقة . فإذاً كل محسن يظهر منه الخير فيتعدى فضله صفة الإحسان [٤٦] القائمة به هى لله وإن كانت جارية على محل العبد ، فهى فيه بالعرض وهى فى الله بالذات . فالعبد موضوع لها وكأنه كرسى لتصريف الله ، وقد سلبه عن ذاته من حيث سلب عنه صفـات البشر التى هى المنع والشر والبخل ، ومنحه هو صفاته ووهبه إياها وجعلها ذاتا له وأقام فيه كرمه وإحسانه وخيره . فإذاً العبد المحسن الرحيم ذاته الإحسان والرحمة والإحسان ، والرحمة صفة الحق ، والصفة لا تفارق الموصوف والموصوف هو الله والعبد المحسن الرحيم لا يفارق الحق ومن لا يفارق الحق هو معه ، ومن كان مع الحق هو مرحوم وكامل وسعيد ، فالواصل رحمه مرحوم وكامل وسعيد . لأنا نقول : الواصل رحمه تعدى خيره ورحمته ، والمتعدى خيره ليس هو العبد الحادث — لما تقدم أن المثل لا يفعل فى مثله — فإذاً هو الله حقيقةً . وإذا ظهرت صفات الحق فى العبد فقد اصطفاه وشرفه وكمله وجعله خليفته . وكل مكمل ومصطفى مرحوم . فالواصل رحمه مرحوم . وهذا يفهم من قول سيدنا رضى الله عنه فى « لوح الأصالة » قال : مهما سرى حكم من شىء إلى شىء فمنه لا من ذلك الشىء ويفهم من قوله تعالى : « وإن الله لمع المحسنين[1] » وقوله تعالى « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون[2] » . ولا يفهم من هذه المعية معية الزمان ، ولا معية المكان ، ولا معية المرتبة ، ولا معية الجنس ، وإنما يفهم منها التخصيص والاعتناء والقرب ، إذ قد جعل صفته ذات العبد المخصوص وطهره من صفات الشيطان والنفس ونقص العبودية ، واستولى عليه هو وجعله مجموع أسمائه واستحقه من كل الجهات ، وجعل ذاته آنيته وكأنه هو . لأنا نقول : الإحسان صفة الحق ، وهى ذات العبد المحسن ، فذات العبد صفة الله . والصفة

(١) سورة « العنكبوت » آية ٦٩ .
(٢) سورة « النحل » آية : ١٢٨ .

ليست بزائدة على الموصوف ، والموصوف هو الله ، فذات المحسن هو الله . ويفهم هذا من قوله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون[١] الله » ، وقوله « والله غالب على أمره[٢] » فافهم ذلك .

وأيضاً الرحم منهم الأهل القريب للانسان . والآباء لم يكونوا أهلا قريباً للانسان إلا لكونهم سبب وجوده ، وهم فى السببية على جهة المجاز خاصة ، والرحم القريب حقيقة هو الله تعالى ، وهو السبب فى وجوده ووجود آبائه ووجود كل شىء ، وهو السبب الذاتى لماهية العبد الممكن ، وهو ألزم إليه من كل شىء وأقرب من كل قريب إذ لو قدرنا ارتفاعه ارتفع وجود العبد فذهب . وقد يقدَّر ارتفاع الآباء والأهل الأقارب وتبقى ماهيته على ما هى عليه لا ينقص منها شىء [٤٧] . وهذا موجود فى العالم أبداً . فهم إذاً سبب عرضى وأهل بالعرض . وكذلك القول فى الجار وغير ذلك . فالرحم حقيقةً هو الله تعالى . وكذلك الجار حقيقةً هو هو ، إذ لو قدرنا مفارقة إيجاده من العبد لم يوجد ، وهو جار لأنه يلازمه من كل الجهات حتى إن كل قوة فى الإنسان وكل عضو روحانى أو جسمانى الله هو المقوم له والمتمم ، وهو الظاهر فى جميعه والموجود فى وجوده حتى إنه يستحقه كما تقدم ، وبه يتأنس ضمير العارف وله يلحظ ، وهو الذى يبصر ، ومعه يحضر ، وهو الحاضر فى حضوره ومعه وبعده ، وهو يلازمه ملازمة ذاتية . والأهل الذين يتأنس بهم الجاهل وكذلك الجيران هو مفارق لهم فى أكثر أزمنته ، ويذهب عنهم بالسفر والموت وغير ذلك ، وقد تخلق له فيهم العداوة والضدية وغير ذلك ويكونون أبعد الناس إليه . والحق تعالى يستحيل مفارقته إليه ، وكذلك بعده عنه محال ، وكذلك التضاد لأنه يصله بخيره وفضله وإحسانه ، ويؤنسه فى سفره وحضره ، وينصره فى اضطراره إذا لجأ إليه ، وهو معه أينما كان من المراتب والأحوال والعوالم كلها . فإذا وصله العبد بطاعته والتخلق

---

(١) سورة « الفتح » آية ١٠ .
(٢) سورة « يوسف » آية : ٢١ .

بأسمائه وبمعرفته والأدب معه وبقطع كل ما سواه وزوال الغيرية من قلبه وجملته . « فدعاه » بمعنى استدعى صفـــاته إلى محله وأحضره عنده بالمراقبة والاستيلاء وصرف ماهيته إليه — رحمه وهو بحضرته ومشاهدته وإعطاء كماله وإفادة سعادته ، إذ السعادة عبارة عن رؤيته ورضوانه ؛ وهذا هو معنى قوله رضى الله عنه : « والواصل رحمه مهما رعا الله رحمه » .

وقوله رضى الله عنه : « والعلم للعلو علامة » — العلو هو الرفعة ، والعالى هو المرتفع ، والعلامة هى الدلالة على الشىء ، كما تقول علامة الماء فى الصحراء هى وجود الطير ، وعلامته الركيزة الواقعة عليه والحجارة المركبة بعضها على بعض الذى جعلت ليستدل بها على الماء ، كما تقول علامة الايمان مواظبة المسجد للصلوات ، وعلامة المؤمن إذا حدث لا يكذب وإذا اؤتمن لا يخون — الحديث . وبالجملة : العلامة هى التى بها يتعين الشىء المجهول أو المشكوك فيه أو المظنون ويظهر ذاته وحقيقته . ولما كان العلم سبب الرفعة والشرف والكمال قال فيه « والعلم للعلو علامة » — معناه حيث ظهر العلم كانت الرفعة والشرف ولما كان العلم صفة كمال وأجل صفات الكمال وأخصها وأعمها تعلقاً قال : « والعلم للعلو علامة » . وأيضاً لما كان الانسان حده هو الحيوان الناطق ، وفصله من الحيوان هو النطق لا غير — فإن الحيوان يشاركه فى الحياة الطبيعية وفى الحواس الخمس [٤٨] وفى المشترك وفى القوى الروحانية مثل الخيال والوهم وغير ذلك ، وينفصل عنه هو بالنطق خاصةً . والنطق هو إشارة إلى المكونات بالتصور والتصديق — هذا حده عند القدماء وهذا هو العلم . والنطق علم واقع على الخفيات بالروية والفكر . ولذلك كان علامة العلو إذ هو الذى ينفصل به عن جنس الحيوان ويرتفع قدره عليه ويشرف ، وهو الذى أوجب تفضيل النوع على جنسه — فاعلم ذلك . وذلك أن العلة ارتفاع الشىء على أقرانه وتقدمه عليهم بالشرف أو بالمرتبة . لأنا نظرنا الانسان يماثل الحيوان فى الحيوانية ويشاركه فيما ذكرنا قبل ، وينفصل عنه ويفضل عليه ويرتفع قدره على قدر الحيوان ؛ ونظرنا ذلك الذى ارتفع به

وجدناه غير الجسم إذ جسمه جسم حيوان ميت بالطبع وهما متماثلان فى ذلك ، ولا وجدناه من جهة الترك الخاص والهيئة إذ ذلك يرجع إلى كيفيته ، والكيفية حال قائم بالجسم لا اعتبار له بالكمال . فصح أنه لم يفضل عليه إلا بالنطق ، والنطق علم كما تقدم حده ، فكأن علمه سبب علوه وعلامته . وكذلك نقول فى نوع الإنسانية : لأنا نجد نوع الإنسانية واحداً وهو يفضل بعضه بعضاً ويعظم بعضه ، ويرتفع على بعض ويتقدم بعضه على بعض ويحكم المتقدم من الناس على غيره ممن يماثله فى الانسانية . و< لو > نظرنا ذلك التقوم والحكم — وجدناه راجعاً إلى الخطة والمرتبة القاهرة المرتفعة على من دونها . و< لو >نظرنا تلك الخطة وجدناها من قبيل العمل والأوصاف الفاضلة والعلم شرط فى العمل والأوصاف المذكورة . فإذاً العلم أصل تلك الخطة والحكم والتقدم وشرط فيها . والشرط هو الذى يرتفع المشروط بارتفاعه ، ولو ارتفع العلم ارتفعت تلك الخطة والتقدم . فإذاً العلم هو الذى يرتفع المشروط بارتفاعه ، ولو ارتفع العلم ارتفعت تلك الخطة والتقدم . فإذاً العلم هو الذى كانت به الرفعة والشرف فى الانسان على أمثاله . فالعلم هو سبب العلو وعلامته كما قال . فلو قدرنا الرفعة والمرتبة الحاكمة بالسيف والمال كما هى فى السلطان فنقول أصلها وحافظها ومدبرها إذ به يدبر أرباب دولته وبه يمشى سياسته نحو الصواب ؛ فلولا ما يعلم الضد من الصديق لكان يقتل الصديق ويترك الضد ويؤدى إلى فساد خطته وملكه ؛ وكذلك بالعلم يدبر الرعية ويرفع اختلافهم ويقمع عدوهم ، وبالجملة الملك يدبر بالحكمة ، والحكمة هى العلم والعدل ووضع الشيء فى محله . فإذا كان كذلك ، فكل خطة ترفع الانسان على أقرانه وتقدمه على أمثاله ، فالعلم صورة مقومة لها ومتممة . فهذه سعادة الانسان فى الدنيا ، وتصرفه ورفعته لا وجود لهما إلا بالعلم . وكذلك فصله من غير الناطق [٤٩] كما تقدم ، فالعلم للعلو علامة . وأما سعادته فى الدار الآخرة فلا يتوصل إليها إلا بالعمل ، والعلم شرط فى العمل الصالح . فإذاً لا سعادة إلا بالعلم . وأيضاً السعادة فى الآخرة والكمال والشرف لا يكون إلا بحسب القرب من الله تعالى وبقدر ما

يقطع الحكيم من الوسائط التى بينه وبينه . والقرب منه لا يكون إلا بعلم ما يجب له ويجوز عليه ويستحيل فى حقه ، والوسائط لا يقطعها إلا بعد ما يعلمها ويعمل على الخلاص منها وجوازها . فإذاً العمل الذى يقطع به الوسائط العلمُ شرط فيه . والقرب من المقصود الأعظم إنما هو أيضاً بحسب العلم به ، فإذاً السعادة والرفعة فى الآخرة العلم صورتها المقومة والمتممة . وكذلك الصوفى فى سعادته . ورفعته إنما هى بحسب معرفته بالله وحبه فيه والفناء فى تحقيق حقه والتخلق بأسمائه ، وذلك كله يرجع إلى العلم لأنه لم يحبه إلا وقد علم جلاله وكمال صفاته كما تقدم . ولم يَفْنَ فيه إلا وقد رجحه على نفسه من حيث رضى تلف نفسه فيه . ولولا علمه بجلاله وخساستها بالاضافة إلى باريها لم يفعل ذلك . وأيضاً التخلق بأسمائه يحتاج إلى العلم بالاسم والمرتبة الموضوعة له ويحضر أجزاء ماهية المرتبة وتصوره وتصديقه وينصرف إليها ويدور عليها بعلمه وتخلقه ولا يشذ عليه من أجزاء الاسم شىء حتى يتجوهر به ويتصف بالمرتبة حتى تصير له ذاتا ، وحينئذ يشرع فى الانتقال إلى اسم ثان ، وكذلك يلزم فى كل اسم . فإذاً الصوفى لا كمال له ولا سعادة ولا شرف فى الدنيا والآخرة إلا بقدر علمه بالله وبأسمائه والتخلق بها . فإذاً العلم سبب رفعته وأصل فيها . فإنا نقول : أعلم الصوفية بالله وبأسمائه أشدهم حباً فيه وتعظيما له ، إذ المحبة على قدر صفات المحبوب تكون قوتها ، وأقواهم محبة فى الله أشدهم فناءاً فيه وتخلقاً بأسمائه ؛ وأشدهم تجوهراً بأسمائه وفناء فى حقيقته أرفعهم وأسعدهم وأكملهم وأعلاهم درجة . فالعلم للعلو علامة ، وسبب الشرف والسلامة .

وكذلك نقول فى المحقق : فإن المحقق حقق أن الجوهر المستحق لوجوده ووجود الممكنات وجوده عنده أظهر من الوجود الطبيعى له وألزم من الضرورة ، واستقل واستغنى وانقطع شوقه وطلبه وشاهد الحق بالحق عنده ، فخرج من ذل الوسائط واعتز ووجد كماله عنده بذاته فى ذاته ، فاستحق بذلك الرفعة والعلو الذى لا غاية تقدر له والكمال الذى لا إضافة فيه ، ولا يقال بالكمالات

المذكورة عند الصوفية والحكماء ، بل هو الكمال العزيز الذى لا يدرك له كُنْهٌ ولا تحصره ماهية وهو العلى العظيم — فاعلم ذلك . فقد ظهر لك أن العلم للعلو علامة فى الدنيا والآخرة وفى كل صنف من أصناف [٥٠] الكمال وفى كل طريقة . وسيادة النبوة والملائكة وغير ذلك إنما هى بالعلم — فاعلم ذلك .

وقوله رضى الله عنه : « والسلم للعدو سلامة » : السلم هو الصلح لغة ، قال الله تعالى : « ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان(١) » . والعدو هو الضد المناقض للشىء بطبعه ووصفه . والسلامة هى الخلاص من الآفات ، لأنك تقول : سلم فلان من أعدائه بمعنى أنه تخلص من آفاتهم ، وتقول : سلم فلان من المرض بمعنى أنه تخلص منه وخلص من آفاته التى هى الموت بعد أن أصابه وباشره المرض . وقد يكون « سلم » بمعنى أنه لم يصبه المرض مع كونه محله من حيث هو جسم وقابل له . وتقول : سلم فلان من البحر بمعنى من آفات العدو بعد أن ركبه . وإذا نظرنا العدو من حيث المضادة والمباينة(٢) فى الكيف فهو يطلق على أنحاء . نقول : العداوة فى الطبائع الأربع ، إذ كيفية الصفراء مضادّة للبلغم . ونقول العداوة فى الأعراض ، إذ السواد ضد البياض وعدوه من حيث الضدية . وإذا نظرنا المضادة فى الأشياء كلها يطول علينا الكلام فيها ، ويخرجنا عن المقصود من شرح المسئلة فنقول : العداوة التى يريد هنا هى المشار إليها فى عرف الشريعة وهى الضدية الواقعة بين الأشخاص الموجودين فى النوع الواحد ؛ فإنك لا تقول السبع عدو فلان وتريد بذلك العداوة التى تورث مناقضة الشخص لشخص ، فإن عداوة السبع لزيد هى مثل عداوته لعمرو وهى عداوة النوع منه للنوع الإنسانى مطلقا ؛ ولا هى عداوة المثل ، لأن الإنسان غير متفق معه فى الكيف ومفضل عليه بالعقل وقاهره بالصنائع العقلية

---

(١) سورة البقرة آية ٢٠٨ .

(٢) ص : ا انية (!) — ولعل الصواب ما أثبتنا .

والفهم الإنسانى من كل الجهات وغالبه بالذات . فإن اتفق أن يقتل أسد إنساناً وقتاً فإنما تلك غلبة بالعرض والانسان غالبه بالذات ، والعداوة لا تكون حقيقة إلا بين المثلين وفى المثلية . وإنما أراد العداوة من الانسان ، مثل عداوة الدين وعداوة الحسد وما أشبه ذلك . ولما كان العدو يطلب القهر والانتقام والظفر والغلبة ولا يمنعه إلا هلاك عدوه أو ما قرب من الهلاك كان حتما على الانسان العاقل زوال عداوته ، إذ العداوة توجب فوت الراحة وتؤدى إلى الهلك وذلك لا يحض(١) عليه الشرع ولا العقل فلا بد من إزالتها إذاً شرعاً وعقلا . وإزالتها لا تكون إلا بأحد الأمرين : إما بالمقابلة والانتصار ؛ وإما بالتخلق والاحتمال . وإزالتها بالمقابلة والانتصار له آفاتُ : أحدها ركوب الخطر فإن مقابلة العدو العاقل فيه بين أمرين : إما أن يظفر ، أو يظفر به ؛ فإن ظفر فقد وقع الأذى والهلك ، وهذه آفة ظاهرة ؛ وإن ظفر به وانتقم منه أو أهلك فقد حرم المنتقم أو المهلك مقام العفو والرحمة وأقيم فى الانتصار للنفس [٥١] وترقية حظوظها ؛ وهذه آفة أكبر من الأولى . وإن توقف الأمر بينهما فقد شغلا الزمان بغير الله ، وفرطا فى التوجه وبعد المنتصر عن مقام الرضا وانقطع عن التوحيد إذ هو فى ملاحظة الغيرية ومكابدة الأضداد بآفة الانتصار . والمقابلة ظاهرة فى هذه الوجوه التى ذكرناها ، والموفى ليس بسالم فلا سلامة فى الانتصار والمقابلة إلى العدو عند السعداء وأهل الله تعالى ، ولا سلامة فى إبقاء العداوة . فلم يبق من القسمة إلا إزالة عداوته بالتخلق والاحتمال والاحسان . وذلك الاحسان يؤدى إلى انقلاب عداوته صحبةً ، ومنافرته ألفة — وهذا هو الصلح فى قوله : « والسلم للعدو وسلامة » ، فإنه قد سلم من أن يهلك أو يهلك ، وسلم من أشغال الوقت وملاحظة الأغيار ، وسلم من نقص الانتصار وشؤم الحظ

---

(١) ص : يحظ — وهو غلط املائى كثيراً ما تكرر فى هذا المخطوط ، ولوضوحه لم نر داعياً للتنبيه عليه فى كل موضع .

النفسانى ؛ فقد سلم دينه وطريقه وثبت كمانه وتخلقه بالرحمانية المختصة بالسعداء والموجودة فى الأولياء . فقد سلم طريق سعادته ، وزالت العداوة والضدية من عدوه بالاحسان ، وأمن من مكره ، فقد سلم من خوفه فى الدنيا ، وقد ثبتت سلامته : سلامة الدنيا والآخرة ، ونقل عدوه من المهالك وطريقة الأشقياء . فقد سلم المتخلق بالاحسان نفسه وعدوه من آفات الدنيا والآخرة بصلحه وإحسانه . وهذا تصريف عظيم ، وفضل عميم ، وحكمة بالغة . وهى المراد من قوله « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة : ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم[1] » . وأيضا الانتصار إذا قدرنا ظفر المنتصر بعدوه وهلكه قد تحدث له من أسباب المهالك أعداء كثيرة ويتسلسل الأمر وكذلك فى أنسابه هو ويؤدى إلى فساد عظيم وهلك الفئتين وتضييع وقته وانقطاعه عن الله . وهذا حرمان عظيم وشقاوة لاسلامة فيها . ولو قدرنا العدو من غير دينه ويجب عليه زوال عداوته شرعا وقتاله — قلنا : إن جذبه بالاحسان والحكمة والسياسة أحمد عند الشرع وأولى وأحب لله لأنه أزال عداوته وجذبه للاسلام وكان رحيما كريما ، متابعا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان يجذب الناس للاحسان مثل جذبه للمؤلفة قلوبهم ، وكذلك بالاحتمال فإنه كان يغفر للمسىء له ويدعو له بالمغفرة . وهذا خير عظيم . فقد سلم المصطلح مع عدوه والمتخلق عليه من آفات الدنيا والآخرة وقرب من الله تعالى بالتخلق بأسمائه ومن النبى صلى الله عليه وسلم بتبعيته ، وهذه هى السلامة من كل الجهات ، والمراد بقوله : « والسلم للعدو سلامة » .

وقوله رضى الله عنه : « والصلح مع جملتك صلاح » — إما للتأكيد لأن السلم هو الصلح لغةً ، فتكريره إما للتأكيد وإما جاء تكريره لفائدة الإطلاق من القيد الأول لأنه قال فى الأول « والسلم للعدو » ، لحض على الصلح

---

(١) سورة « فصلت » آية ٣٤ .

إلا أنه قيد بلفظ [٥٢] العدو وأطلقه فى الثانى بقوله « والصلح صلاح » وتركه مطلقاً ثم أكده من حيث حمده بقوله صلاح . فإن قيل : اللفظ الأول محرر فى ذلك إذ الصلح لا يطلق إلا برفع العداوة ولا يقال إلا على العدو ، ولفظ العدو فى الصلح يفهم منه أى عدو كان ويراد به النوع لا الشخص أو أحد لا بعينه ، ودخل فى ذلك عموم الأعداء ، ومن ليس بعدو فلا يحتاج إلى الصلح معه ، فلا يفهم من العموم إلا عموم الأعداء وقد خلصه اللفظ الأول . قلنا : فيه إشعار الزيادة ، لأن الصلح فيه معقول الصحبة والألفة ورفع العداوة معا . وقد يكون فى الناس من ليس بصاحب ولا مألوف وإن لم يكن عدواً ، فيكون الصلح معه بمعنى الألفة والمودة ، وهذا فيه زيادة ظاهرة ، ويكون الانسان المتخلق يألف عدوه وصديقه والمتوسط الموقوف بينهما ويحسن للجميع ويرد الكل إلى الصداقة والمودة ، وهذا محمود شرعاً وعملا وفضل بَيِّنٌ وصلاح جلىٌّ وهو المراد بقوله « والصلح صلاح » . والصلاح هو الفعل المحمود ، وهو الفعل المستحسن ، والصلاح هو الطاعة ، والصالح هو الطائع . وأيضا قد يريد بقوله « العدو » و « الأعداء » أضداداً موجودة فى محل الانسان الواحد من حيث هو إنسان مجموع من روحانى وجسمانى ، والروحانى مفارق فى غاية البساطة ، والجسمانى مركب ، والمركب ضد البسيط . وأيضا الإنسان حده هو الحى الناطق الميت ، والحى ضد الميت بالضرورة ، والانسان مجموعها أو مطلوب بانقياد جميعه إلى أمر الله والدخول تحت أحكام الشرع ، فإن الجسمانى يطلب عالمه وخواصه اللائقة به ، مثل الشهوة من الأكل والشرب والنكاح واللباس الحسن وما أشبه ذلك . والروحانى يطلب العلم والمعارف والبحث عن حقائق الأشياء فيتلذذ بإدراك الموجودات وبتفسير الأشياء المجملة باخراج الأشياء المشكلة من إشكالها إلى التجلى والظهور المحض وقبول الأمور الكليات من جهة ما هى كليات وما أشبه ذلك . والمتوسط يتلذذ بأشياء متوسطة مثل النغمات الحسنة والألحان وما أشبه ذلك . فلما كان الإنسان مجموع هذه الأنواع ومقولا على هذه

الجملة ، والشرع طالب له بالانقياد إلى الله بجملته ، احتاج أن يطلب أنواعه بالمهاودة وقواه الجسمانية والروحانية بالإذعان والخضوع وأضداده بالاتفاق والدخول تحت أمر الله ورسوله ، فيترك عقله اجتهاده وبحثه وعلومه العادية وينصرف لقبول ما يلقى إليه الشرع فيخرج عن إدراكه ويأخذ إدراك الشريعة ، ويترك علمه ويأخذ علم الشارع ، ويترك الجسمانى وتصريف جوارحه فى المكاسب العرضية والبطش فى الأمور النفسانية [٥٣] العاجلة وينصرف إلى عبادة الله . ويصرف جوارحه فى طاعة الله من الركوع والسجود ، وإيجاد الراحة بالإعطاء باليمين والسعى إلى المساجد بالأقدام والجهاد وغير ذلك . وينصرف فى المتوسط إلى ما يحمده الشرع ويرعاه الله تعالى : مثال ذلك : السمع الذى كان يوصل له الألحان والنغمات الحسنة ينصرف إلى سمع كتاب الله تعالى الذى هو كلامه وسمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع المواعظ والأمور المذكرة بالله عز وجل ؛ والبصر الذى كان يبصر به المتلذذات ويتنزه فى سطاعة ألوانها وملاحة بهجتها ، يرجع ينظر اختلافها فى أنفسها وتبدلها وقلة ثبوتها فيستدل على موجدها وخالقها ، فترجع القوى الجسمانية والروحانية والمتوسطة منقادة لأمر الله والدخول تحت أحكامه والانصراف لطاعته وتتفق على ذلك اتفاقاً واحداً ودخولها فى أحكام الله دخولا واحداً . ويكون الصلح المذكور لاجتماع الأضداد والأغيار الموجودة فى الإنسان على قبول أمر الله وتتفق على ذلك اتفاقا ، فيزول شغبها وتضادها وعداوتها إذ كان قبل ذلك كل نوع يميل إلى طور من اللذات والمطالب لأن طلب الجسم مضاد لطلب العقل ، والروحانى ضد الجسمانى فكأن الانسان مشتبه الماهية ، فصار متفقا ووقع الصلح بين أضداده وتألفت أجزاؤه وتوحدت ماهية بدخولها تحت أمر الله ، وانصرافها لمطلوب واحد ، وأدى ذلك للجمع والاتفاق والاستقامة . وهذا صلاح عظيم وصلح محمود . ويفسر هذا قوله رضى الله عنه فى « الرسالة الرضوانية » : « وقل لجملتك : يامركبة من الخير والشر ، والمفارق وغير المفارق ، والسعيد والشقى ، هاودينى ! وإن

لم تفعلى ، نقابلك بطبيعة الخير وتتدرع بالمفارق ونظفر بك بأمر السعيد ، فإنى ناجيته » . فهذا معنى قوله رضى الله عنه : « والسلم للعدو سلامة والصلح مع جملتك صلاح » .

وأيضاً إذا صار العقل داخلا تحت نظر أمر الشارع فـلا يعقل إلا به ، والبصر لا يبصر إلا به ، والسمع لا يسمع إلا به ، والجسم لا يبطش ولا يتصرف إلا به . فقد ذهب كل نوع فى ذاته وثبت بالشارع عليه السلام . والشارع عليه السلام هو لسان الحق وبصره لأنه بالله ينظر ، وبه ينطق ، وعنه ، وذاته لله بالجملة . فذات المنقـاد للشرع ترجع لله بالضرورة ، لأنا نقول المتبع لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر ولا يبطش إلا بالشرع ، فالشرع سمعه وبصره ويداه ورجلاه . والحق ذات الشارع ، فالحق هو سمع المتبع وبصره ويداه ورجلاه . وهذا يشهد له قوله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن ربه : « لا يتقرب العبد إلىّ بأفضل مما افترضته عليه ، ثم لا يزال يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه [٥٤] الذى يسمـع به ، وبصره الذى يبصر به . . . » الحديث .

فإذا كان الحق هو جملة الإنسان من حيث استحقاقه له ، والحق واحد ، فالإنسان واحد — فقد ارتفعت الأضداد والأغيار ، واتفق المختلفون ، وزالت العداوة بالضرورة . وأيضاً العبد ممكن الوجود ، والموجودات المفعولات كلها ممكنة الوجود ، وهى متساوية فى ذلك . ولا يكون للممكن الوجود سمع وبصر وعقل من حيث هو ممكن ، ولا وجود له بالجملة إلا ما أعطاه الواجب ، وما أعطاه الواجب لا يفارقه ولا ينفصل عنه . فإذاً الواجب سمع العبد الممكن وبصره ويداه ورجلاه ووجوده بالجملة ، والعالم فى إمكانه واحد : فالله هو سمع كل سميع من الممكنات ، وبصر كل بصير ، ووجود كل موجود منها . فلا تَقُلْ إذاً هو سمع الولى وبصره فى وقت استحق الولاية ولم يكن قبل استحقاقها كذلك . ولا تقل هو فى وجود الولى ماهية وحقيقة وفى غيره من الممكنات مجازاً فيكون

وجود الله مع الممكنات فى بعضٍ حقيقة وفى بعض مجازاً ؛ تعالى الله أن يختلف وجوده أو يتنوع ! بل هو المقوم لماهية الولى وغير الولى ، وهو ماهية كل ماهية من حيث استحقاقه للموجودات استحقاقاً واحداً . فإذا كان هو ماهية الماهيات فهو سمع الأسماع كلها وبصر الأبصار . وهو كذلك دائماً ، إذ لا يمكن أن يكون وجوده مع الممكن فى وقت مقوماً ، وفى وقت منفصلا ، ويكون الممكن مستقلا بذاته فى وقت ومفتقراً فى آخر ، بل هو مفتقر على الدوام والله هو المقوم لوجودها على الدوام والمتمم . فإذاً بطل كونه يكون سمع الرجل فى وقت دون وقت وكذلك بصره ، بل هو وجود كل موجود دائماً . فإن قيل : ما الفرق بين الولى وغيره إذاً ؟ قلنا هذا قريب من الله ، وهذا بعيد منه . نقول : الولى عرف بذلك الاتصال وشاهد استحقاق الحق له ، وغيره جهل ذلك فكان بعد هذا من جهة الجهل لا من جهة الوجود ، وقرب هذا من جهة العلم والوجود معاً فهذا وجد ماهيته وسمعه وبصره معاً ، لله وبه وعنده وشهد الحق بالحق ، وهذا ادعى لذاته وجوداً وسمعاً وبصراً فادعى ما ليس له وكان بعده بحسب ذلك ، وكان قرب الولى بحسب ذلك ، وكان هذا منعماً وحاضراً وشاهداً وكاملا وسعيداً ، وهذا الآخر بالعكس . والحق بالقرب معهما على حالة واحدة ، وهذا بعيد من حيث غلطه وانتكس بذلك الغلط وشقى . فإن قيل : ما الفائدة فى قوله : « فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به » ؟ — قلنا أزال الغلط فشاهد أن الحق هو سمعه وبصره ، وأنه لم يزل كذلك ولا يزال كذلك مع كل ممكن ، فكان التقديم والتأخير من حيث العبد وعنده — فاعلم ، لا من حيث الحق ؛ ومن حيث [٥٥] الغلط والجهل لا من حيث الوجود حقيقةً . فإذاً القرب ذاتى ، والبعد عرضى ، والغلط فى الضمير يحجب الإنسان عن حقيقته فيدعى وجود الله لنفسه ، فيكون فى الأمانة من حيث أخذه ما ليس له . فلا عداوة ولا مغايرة إلا فى خبر الغالط ، والحق هو حقيقة كل شىء ووجود كل شىء بالوجه الذى ذكرناه . وهو كذلك دائماً ، فلا عداوة إلا بالجهل ، فإذا

ارتفع الجهل ظهر اتفاق الوجود ووحدته ، وهذا هو الصلح الذى يرد الأضداد والأغيار شيئاً واحداً ويزيل الشتات ويعلم بعد زواله أنه لم تكن قط عداوة ، ولا بغض ، فصار الصلح زوال الغلط ورفع الإضافة — فاعلم ذلك . وهذه المسئلة مطبقة على قوله : « والعلم للعلو علامة » ، ولذلك ساق بعدها « والسلم للعدو سلامة » لأن العلم يرفع الغلط الذى أوجب العداوة ، فيظهر الاتفاق والاتحاد . والصلح حقيقة ذاتية فى كل ماهية بما هى ماهية ، فاعلم ذلك .

قوله رضى الله عنه : « والدعاء بالإخلاص سلاح » . الدعاء هو النداء تقول دعوت فلاناً بمعنى ناديته . وتقول الدعاء هو العبادة لقوله تعالى : « وقال ربكم ادعونى استجب لكم ؛ إن الذين يستكبرون عن عبادتى[(١)] » الآية . وتقول الدعاء إذا كان لله تعالى هو النداء بالمسئلة والتضرع والطلب لإحسانه ونعمه . والإخلاص هو تحرير الشىء من الإشابات كما تقول أخلصنى فلان وده ، بمعنى أن وده محرر من الإشابة . وتقول الإخلاص هو تحرير القصد من الاشابات والوسائط . والسلاح هو العدة التى يعتمد عليها فى نيل المآرب . وتقول السلاح آلة يستعان بها فى تحصيل المطالب . وتقول السلاح آلة أو عدة يستجلب بها الملائم ويدفع بها المنافر ويحفظ بها الحامل لها نفسه وجملته . ولما كان الله فاعل كل شىء وبيده ملكوت كل شىء فلا شىء يبقى إلا وهو فاعله ، ولا خير يرجى إلا وهو جاعله ؛ فهو الضار النافع . فلا شىء يدفع إلا وهو دافعه ، ولا شىء يجذب إلا وهو معطيه ومانحه ، ولا حافظ للنفس المحفوظة إلا هو . ولذلك جعله سلاحاً وشبهه بالسلاح . ولما كانت السلاح عند العامة فى الظاهر يعتمدون عليها فى دفع العداوة والوقاية من الشر ، وفى استجلاب المنافع والخيرات الملائمة ، ويحفظون بها ذواتهم من الضرر والبأس — ضرب لهم بذلك مثلا وقربه لأفهامهم بالعرف الجارى فى عاداتهم فى مواطن الخوف

---

(١) سورة « غافر » آية ٦٠ .

إلا السلام . فنبههم على الإخلاص لله والاعتماد عليه فى جميع ما يخاف أو يرجى إذ هو الدافع للشر حقيقةً ، والمانح للخير والحافظ لذات العبد من كل الجهات ، وهو الذى لا رادَّ لأمره ولا معقِّب لحكمه ، فهو عدة المؤمن وسلاحه ، وإليه استناده وعليه اعتماده ، إذ لا غيره ينفع ولا سواه يدفع . فإن وجدنا السلاح فى الظاهر مثل [٥٦] السيف والرمح وما أشبه ذلك يدفع به العداوة ويحارب به وقد يظفر به ويقتل وقد يمنع من بلوغ غرضه ويدفع شره ويظهر تأثير الحديد والعدة فى دفع العدو وقتله به — فذلك يرجع إلى الله بالضرورة وهو له حقيقة وللحديد مجازاً . فإن قيل : كيف هو مجازاً ، ونحن نشاهد صاحب السلاح يسلم بمحاربة عدوه ويفنى نفسه به وماله ، وقد يظفر بعدوه ويقتله ومن لا سلاح له يظفر به وينتقم منه وهذا تأثير ظاهر ؟ قلنا : ذلك من جهة العادة[١] ومجعول فى الحديد والسلاح . وليس السلامة والظفر فى السلاح صفة نفس[٢] لأنا نقول : لو لم يخلق القطع عند الضربة بالسيف لم يقطع السيف بما هو سيف ولو لم يخلق الموت عند وجود الجراح لم يمت العدو إذ قد وجدنا فى العادة مجروحين يعيشون ومضروبا باللطمة يموت وآخر يموت بغير ضرب . فصح أن الموت خلق لله لا بنفس الضرب . وكذلك نجد سيفاً واحداً يضرب به فى وقت فلا يقطع ، ويضرب به فى وقت آخر فيقطع . فلو كان القطع له صفة نفس لما تبدلت فى وقت دون وقت ؛ ولو كان عدم القطع صفة نفس له لم يقطع به أبدا . فصح أن القتل والقطع والوقاية خلق الله وفعل له . وكذلك نقول فى الضارب . فلا فعل لمخلوق ولا تأثير . وقد نجد الموضع المخوف يجوزه من لا عدة له فيسلم ، ويجوزه صاحب السلاح فيهلك . وقد نجد الجماعة الواحدة تقاتل العدو فيقتل أصحاب السلاح لأجل محاربتهم ، ويكون سلاحهم

---

(١) الشارح هنا كما فى كل موضع يتصل بنظرية الاستطاعة أشعرى خالص ؛ ومن هنا قال بالعادة ، ولم يقل بالإرادة .

(٢) أى صفة ذاتية ، فى طبيعة السلاح .

سبب هلاكهم ويسلم من لا سلاح له لكونه غير مخوف ويكون عدم سلاحه سبب سلامته . وقد انعكست المنفعة مضرة ، وضدها منفعة ؛ وهذا جار أبداً . فصح بالبرهان أن الله هو الذى يدفع الشر ويبقى كل ماهية من البأس ويحفظ الذوات الممكنة كلها . فهو السلاح ، وإخلاص الاعتماد عليه هو النجاح . ولا خير إلا منه وبه ، ولا شر إلا له وعنه . فإليه يجب الاستناد والتضرع ، وله يصح الدعاء والتضرع ، وهو الذى يجيب دعوة الداعى إذا دعاه ، وغيره لا يجيب ولا يستجيب .

فإن قيل : قد نجد من يدعو ويسأل حاجة ولا تقضى ولم تظهر الاجابة ؟! قلنا : الله قد وعد بالاجابة ووعده حق ، ولكن لم يعين الزمان ولا عين الحاجة . وإنما وعد بالاجابة قطعاً . فإن لم تظهر إجابة الداعى فى الوقت فتظهر فى زمان آخر ويتأخر زمان الاجابة أو يتقدم . أو لم يكن الدعاء بإخلاص ويشوبه الشرك الخفى ، أو الضعف فى الاخلاص واللبس فى تحرير القصد ، أو يكون العبد يسأل فى حاجة يظن أنها منفعة له ونعمة ويعلم الله منها ضد ذلك فلو أجابه فى تلك الحالة أو الحاجة بعينها لكانت عليه نقمة وشراً فدفعها [٥٧] عنه وأجابه بدعائه ، إذ الدعاء لله يستدعى خيره ونعمته وإحسانه ؛ والعبد الحادث عاجز عن إدراك مصالحه وكشف عواقب الأمور ، والقديم — سبحانه ! — الكريم العالم بالخيرات النافعة لما رأى عبده قد دعاه فى الخير والإحسان وعجز عن معرفة ما يصلح به من أنواع الخير أجابه بالخير اللائق به والنعمة النافعة له وأرشده فيما عجز عنه إذ لو أجابه بعين ما دعاه فيه وهو يعلم أن فيه مضرته لم يكن محسنا من حيث علم مسئلته يدعوه فى الخير والنعمة ويجيبه بالسيئة والنقمة . وإنما إحسانه أن يختار له ما هو خير له ونعمة ، ويرشده فيما عجز عنه إذ العبد الحادث عاجز من صفة نفسه . ولذلك قال سيدنا رضى الله عنه للشيخ أبى عبد الله الدلون رضى الله عنه : « ادْعُ ولا تعين مطلوباً » . فإن قيل : ما الفائدة فى الدعاء إذا لم يعين مطلوبه ؟ قلنا : فائدته الإشعار بالاحتياج والالتجاء إلى الله

والافتقار إليه حتى فى العجز عن معرفة المصالح وطلب الارشاد لها منه . ويكون الدعاء هنا بمعنى الذكر والعبادة والدخول فى العبودية المفتقرة من كل الجهات . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عن الله أنه قال : « من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » . وأيضا النعم الفعلية لا ثبوت لها ولا هي مطلوبة لذاتها عند السعداء إذ لو قدرنا عبداً منعما وهو غافل عن الله غائب عن مشاهدة المنعم فى نعمه لكانت النعمة عليه نقمة إذ هو غير ذاكر ولا حامد للمنعم ، وأدى ذلك إلى كفر النعم ، والكافر بالنعم شقى ومحروم ، وكذلك الغافل عن الله . فإذاً ذكر الله هو النعمة الكبرى فإنه يصرف الذاكر إلى الله الذى يراد لذاته ، وهو النعمة التى لا تقاس بالنعم والذى إذا ظفر به ظفر بكل نعمة ، ويستغنى الذاكر بمشاهدته فى مقام الاحسان وبحضوره عند كل نعمة ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « أظل عند ربى يطعمنى ويسقينى » .

فإذا كان الذكر أكبر النعم كما ذكرنا فالغفلة والذهول عن الله أكبر النقم . فإذا دعا العبد ربه فقد ألهم وأقيم فى الذكر ونبه عليه ، ورفعت عنه الغيبة والبعد عن الله ، وأقيم فى الذكر والحضور والعبادة . فقد أجابه من حيث رفع عنه ضر البعد ومنعه الغفلة ، وكفاه شر الشقاوة وأسبابها ، وأنعم عليه بالحضور والمشاهدة والذكر والعلم بافتقاره إلى بارئه ، وأحضره عنده مع الحاضرين السعداء . فقد أجاب الداعى قبل دعائه من حيث أعطاه الدعاء من حيث أسعده به ، وأنعم عليه بجنته ومشاهدته . فكل داع لله مجاب بالضرورة التى [٥٨] ذكرناها من دفع نقم الغفلة وإعطاء نعم الحضور والذكر والمشاهدة — فاعلم ذلك .

وأيضا الاخلاص هو تحرير القصد وتجريد الغرض لله تعالى كما تقدم رسمه . فإذا أخلص الانسان قصده لله ، بمعنى أنه أراده لذاته وأحبه لجلاله وكماله ، فلا يطلب منه النعم الفعلية ، فإنها تشوب إخلاصه وتبطل كونه مخلصا لأنه قد طلب منه أفعالا ، والأفعال غير الذات ، ووقوع غير ذات المحبوب فى قلب المحب إشابة واختلال فى محبته . فإنا نقول : لو أن رجلا ادعى محبة الملك

لذاته وصفاته الذاتية له وشغف قلبه بجماله وكماله ثم طلب منه ألف دينار ، لكان ذلك طعنا فيما ادعاه واختلالا فى محبته إذ قد دخل فى قلبه غير صفات الملك الذاتية وطلب منه اللواحق الخارجة عن ماهيته . فإذاً الدعاء بالاخلاص لله هو تعلق الهمة والقصد والجملة بذاته والهيام بجلاله وزوال الاضافة والفناء عن جميع المطالب ومحو الغيرية من قلب المخلص حتى يفنى عن وجوده ويصير شاهده هو مشهوده وعابده هو معبوده فهناك يذهب الاخلاص ، ويلقى السلاح ، ويناديه الكمال ، ويستجيب فى ماهيته ويظهر عليه سراج ، وتذهب الأضداد والأغيار ، ولا يبقى خلاف يتحفظ منه ولا عدو يقاتل بالسلاح . وهذا هو معنى قول سيدنا رضى الله عنه : « والدعاء بالاخلاص سلاح » .

وقوله رضى الله عنه : « وإياك من الأمل المهدوم والعمل المعدوم » — الأمل ، هو تعلق الرجاء ببقاء الحال الحاصل من الخير المحصل وباستدعاء مثله وأحسن منه وانتظاره فى الزمان المستقبل : كما نقول : نؤمل الآن البقاء فى الدنيا وكسب الأموال فيها . أو نقول الأمل هو تعلق النفس بخير إما حاصلا تريد ثبوته وإما مفقوداً تريد تحصيله أو مجموع ذلك . أو نقول الأمل تعلق النفس بحفظ الملكة أو بنيلها . والمهدوم هو الشىء المنحل بعد تركيبه والمفسود بعد كونه . وبالجملة المبنى هو الجسم المركب ، والمهدوم هو الجسم المنحل بعد تركيبه . وقد نقول المهدوم هو الشىء الذى تفرق اتصاله وانفصلت جواهره بعضها من بعض فاعلم ذلك . والمعدوم هو المنتفى كما ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الفقيرية » . وقد نقول : المعدوم ما ذهب بعد إثباته ، كما تقول فلان معدوم إذا مات وانقرض . وبالجملة المعدوم ما ليس بموجود كما رسمه سيدنا — رضى الله عنه — فى « الفقيرية » .

ولما كان الأمل هو تعلق النفس بخبرها ، والخبر ينقسم إلى محمود ومذموم : فالمحمود منه هو الثابت الذى لا انقطاع له ، وهو الجليل المعتبر بصفات الكمال ؛ والمذموم هو الذاهب المنقطع ، وهو الخسيس المشار إليه [٥٩] بالنقص والرذالة

قيد اللفظ بقوله « المهدوم » . ولما كان العمل يتعلق بمكاسب ذاتية وعرضية قيد بقوله « المعدوم » . وذلك الأمل ينقسم بحسب متعلقه ، وهو واحد فى التعلق فإن الأمل هو الإرادة والرجاء ، والإرادة والرجاء قد تتعلق بالدنيا ومكاسبها ، وتتعلق بالآخرة ، ولذلك خصص اللفظ العام وقيده لأنه لو قال : وإياك من الأمل — وسكت عند ذلك ، كان يلزم التحذير عن الأمل فى الله وفى الجنة . ولو أطلقه أيضاً ويأمر به مطلقاً ، كان يلزم التحريض عن الدنيا والأمر بها . وهو لا يجوز ، واحتاج أن قيد اللفظ المطلق فإن قوله « وإياك من الأمل » هو نهى مطلق ، فلما قال المهدوم ، وقع النهى عن الدنيا وبقى الأمل متعلقاً بالله وبالدار الآخرة ثابتاً على أصله . وذلك أن الأمل المهدوم هو تعلق الإرادة بالأمور الذاهبة المختلة وهى الدنيا ولواحقها . ويسمى الأمل مهدوماً لأجل ما هو متعلقه مهدوم وذاهب . وهذا من قبيل الشىء الذى يسمى باسم متعلقه ، كما تقول همة خسيسة إذا كان متعلقها خسيساً . ولما كانت الدنيا سريعة الانتقال وقليلة الثبوت ولذاتها تكون فى وقت دون وقت ، وما من لذة تتصور فيها ولا خير ينتشىء[1] ويتركب ويوجد فى ساعة من الزمان إلا ويتحلل فى الثانى ويذهب ما ثبت منها وينعدم ما بقى فيها : مثل لذة الجماع إنما هى زمان فرد ويداخله الألم لأنه لذيذ وجيع ؛ وكذلك الأكل وخيره إنما هو فى زمان مناولته فقط وفى عقبه تذهب تلك اللذة ويبقى الخبر يتلذذ بما يستقبل من مثله فى وقت آخر . وهذا خبر وهمى ، فإنه يتلذذ بشى غير موجود فى الحال وقد يحال بينه وبين ما أمله من ذلك ويأتيه ضده ويسلب عنه هو إما بالمرض أو بالقلة أو بالموت . وكذلك القول فى اللباس يفنى مركبه وتبلى جديته . وبالجملة ، نقمتها أكثر من نعمتها وقبضها أكثر من بسطها وتنقطع بالموت ويذهب وجودها بالجملة ؛ فهى معدومة بالضرورة والأمل المتعلق بها مهدوم ، والعاقل لا يتعلق

---

(١) بمعنى : ينشأ ، يكون .

بخير يعلم أنه يفقده وينفصل عنه بالضرورة . فنقول الأمل المهدوم هو المتعلق بتدبير الجسم لأن الجسم مركب من أضداد ومن بسائط ، وكل مركب من أشياء كثيرة ينحل إليها ، والجسم مركب من أشياء فهو ينحل إليها ، والانحلال هو الهدم ، والمنحل هو المهدوم ، والجسم منحل فهو مهدوم . والأمل المتعلق بالمهدوم مهدوم . وبناء الجسم معلوم عادةً وطبيعة وشرعا : أما عادةً فظاهر لأنا وجدنا الأجسام تنحل وتذهب ، وأما طبيعة فهو ما ذكرنا من انحلال المركب من البسائط التى تركب منها ، وأما شرعا فقوله تعالى «كل من عليها[1] فان» ؛ وقال فى النفوس المدبرة للأجسام : [٦٠] «كل نفس ذائقة الموت[2]» ، وفى النفوس المتوجهة لله الساعية فى مرضاته : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء[3] » الآية . والحكماء الالهيون أن النفس المدبرة للجسم هى النفس الحياتية وهى فانية بإجماعٍ لفناء مركبها ، والنفس المستقيمة عندهم على التوجه وطلب الحكمة والبحث عن المعارف والمحبة للبارى تعالى وطالبة القرب منه هى النفس الناطقة ، وهى باقية أبدا بإجماع منهم . والذى اختلف فى بقائها رجع عن قوله وقال ببقائهـــا . فإذاً التعلق والأمر المدبر للجسم هو النفس الحيوانية أو خبرها ، والأمل المتوجه لله ولمعرفته هو خبر النفس الناطقة ، ومتعلق النفس الحيوانية هو الجسم ولذاته ، ومتعلق النفس الناطقة ومحبوبها هو الحق . والجسم مهدوم ومضمحل ، فأمل النفس الحيوانية مهدوم ومنحل ، وأملها هو جوهرها ، فجوهرها مهدوم . وأمل النفس الناطقة هو الله ومعرفته ومحبته والنظر إليه ، ومعرفته ومحبته والنظر إليه هو جوهرها . والحق دائم لا يزول ، فالنظر إليه دائم لا يزول ، فالمتعلق بالله ثابت . والمتعلق بالجسم ذاهب ، والذاهب مهدوم ، والثابت لا يهدم أبداً . وهذا وإن كان يحتاج

---

(١) سورة « الرحمن » آية : ٢٦ :
(٢) سورة « آل عمران » آية : ١٨٥ .
(٣) سورة « آل عمران » آية ١٦٩ .

إلى مقدمات وإقامة برهان على أن جوهر النفس الناطقة هو النظر إلى الحق وأن المدبر للجسم هو النفس الحيوانية < فإنه > يحتاج إلى تطويل ، ولا حاجة بنا إليه فى هذا الكتاب ولكن هو مذكور فى كتب القوم ومقدماته عليه صادقة ؛ وقد ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « بد العارف » وفى « مسائل صاحب[١] صقلية » فانظره هناك ، أو اسألنى عنه مشافهة أو اقنع فيه بالآيتين المتقدمتين فى النفس التى لا تموت ، وفى النفس التى تذوق الموت وركب عليهما معقول ما ذكرناه وتفهمه إن شاء الله . ويكفيك فيه علمك بأن الجسم فان كما ذكرناه ، ولذاته تفنى بفنائه وأن الحق باق ، واللذة بمعرفته ومحبته تبقى ببقاء متعلقها — فاعلم ذلك . ونقول : النعيم عرض والعرض إلى ضد ومثل وغير وخلاف ، ونعيم الدنيا تخلق أضداده وأغياره ، والشىء يذهب بضده ويزول بغيره ، وكل ذاهب مهدوم فنعيم الدنيا مهدوم ونعيم الآخرة تخلق أمثلته ، والموجود فى المثل هو الموجود فى مثله فهو دائم أبدا ، وما هو دائم فليس بمهدوم . ونقول : العالم بأسره ممكن الوجود ، والممكن الوجود لا فعل له ولا تصريف له ، والواجب الوجود له الفعل والتصريف .

والأمل ينقسم قسمين : أمل يتعلق بالعالم ، وأمل يتعلق بالله . فالأمل المتعلق بالعالم لا يحصل له مأمول إذ العالم لا يفعل ، فهو أمل مهدوم من حيث أن حقيقة [٦١] تركيب الأمل هو نيل مطلوبه ؛ فإذا لم ينل مطلوباً لا تركيب له ، فهو مهدوم . والأمل المتعلق بالله ينال مطلوبه ، لأن الله هو الفاعل المتصرف ، فالأمل المتعلق به غير مهدوم . ونقول : العالم الممكن لا وجود له من نفسه ، ووجوده بالله وعنه وعنده ، فهو ينحل إلى فاعله بالاستحقاق .

---

(١) هنا دليل قاطع على أن « مسائل صاحب صقلية » التى طبعت بعنوان « الأجوبة عن الأسئلة الصقلية » (نشرها شرف الدين يلتقيا وهنرى كوربان في بيروت سنة ١٩٤١) هما لابن سبعين ، ولا مجال بعد هذا لأى شك فى صحة نسبتها إليه ، كما ذهب إلى هذا الشك ماسينيون . إذ الشارح تلميذ ابن سبعين ، فحين ينسبها إلى ابن سبعين ينسبها عن يقين .

وما هو منحل إلى شيء فهو مهدوم . والأمل خبر عن موجود يعتمد عليه ، والعالم مهدوم كما ذكرنا ، فالخبر المعتمد عليه مهدوم ، والحق موجود ثابت بنفسه لا يتبدل ، والخبر المعتمد عليه متعلقه لا يتبدل ، فالمتعلق لا يتبدل . وأيضاً الوجود هو واحد ، وهو الله ، وهو الوجود المطلق . والعالم لا وجود له إلا به وفيه كما تقدم ، فالعالم قضايا تماثل فى الوجود المطلق ، وهى زائلة فى أنفسها ثابتة به ، فهى أمثلة ومراتب فيه لا تغايره . فالخبر المتعلق بها أمل مهدوم لأن الوجود يزيلها ويأخذها استحقاقاً ، وكل زائل مهدوم ، والخبر المتعلق بالمهدوم مهدوم . والوجود المطلق هو الوجود حقيقةً والمراتب لا تخبر عن أنفسها ولا عنه ، إذ لا وجود لها فى أنفسها ، ومن لا وجود له لا يأمل ولا يخبر . فإذاً لا خبر ولا أمل إلا فى خبر الوهم الذى يشعر بالاضافة ، والاضافة كلها كذب وخرافة ، فلا أمل ولا مأمول فى الوجود حقيقة . فقد ذهب الأمل وثبت الحق الذى لم يزل . فالأمل كله : الخسيس منه والرئيس — معدوم فى الحقيقة ، وذاهب لا وجود له ، ومن لا وجود له فهو معدوم بل معدوم لعينه . وهذا هو معنى قول سيدنا رضى الله عنه « وإياك من الأمل المهدوم » . وهذه الألف واللام تأخذ فى التفسير الأول لتبيين الجنس ، وفى هذا الآخر للعبد ، وفى البداية والسلوك خرج عن الأمل مقيداً ، وفى هذا الموطن أخرج عنه مطلقاً بل لا تجده من نفس هذا المقام . وهذا هو معنى قول سيدنا رضى الله عنه : « أنعم على بخير يقطع الأمل » — لكونه الجامع المانع . وهذه الكلمة مذكورة فى وحى الاستخارة <(١)> تثبته الإضافة والوهم ويذهبه التحقيق والفهم — فافهم ذلك . وكذلك القول فى العمل المعدوم . فإن العمل هو تصريف النفس بالآلات الجسمانية والروحانية للكسب والتحصيل ، والكسب هو تحصيل الخيرات المحبوبة للنفس ، كما تقول : كسبت مائة دينار وكسبت علم الأصول وما

---

(١) بياض فى الأصل .

أشبه ذلك . ولما كانت الدنيا بالعمل والخدمة — مثل الصنائع والتجارات وما أشبه ذلك — والدنيا معدومة وذاهبة كما تقدم ، فالعمل لها وفيها معدوم . ولما كان العمل ينقسم إلى عمل يحمل إلى السعادة والكمال والرفعة ، وعمل تحصل به الدنيا ومراتبها ، والسعادة والكمال باقية وثابتة والدنيا ولواحقها ذاهبة ومعدومة ، أطلق القول فى الأول بقوله « وإياك من العمل » وقيده بقوله المعدوم لأن العمل لا فائدة له إلا تحصيل المطلوب المعمول عليه والعمل للدنيا والآخرة والدنيا معدومة ، فالعمل لتحصيلها معدوم ؛ والآخرة ثابتة وباقية فالعمل للآخرة موجود ثابت وباق أبداً . [٦٢] فنهاك عن المعدوم وبقى الموجود على أصله . فنقول : العمل هو الحركة فى تدبير الجسم ، والجسم معدوم بالطبع كما تقدم ؛ فالعمل فى تدبيره معدوم . ونقول : العمل ينقسم : إلى عمل يستجلب به شهوات النفس الحيوانية ، وعمل يحصل به كمال النفس الناطقة ؛ والنفس الحيوانية معدومة ؛ فالعمل لشهواتها معدوم . والنفس الناطقة باقية ، فالعمل لكمالها باق أبداً . وأيضاً : العمل ينقسم إلى صالح ، وغير صالح ؛ والعمل الصالح من أخلاق الله ، والغير صالح من أخلاق الشيطان يؤدى إلى الخسر والشقاوة ، والعمل الغير صالح يؤدى إلى الخسر ؛ فهو معدوم من حيث أن لا منفعة فيه ، ومعدوم من حيث أنه يقطع عن الله . والله هو الوجود حقيقة ، والمقطوع عنه معدوم . وأخلاق الله صفاته . وصفاته لا تفارقه ، والعمل الصالح لا يفارقه ، لأنا نقول : العمل الصالح أخلاق الله وصفاته ، وأخلاق الله وصفاته لا تفارقه ، فالعمل الصالح لا يفارقه ، فهو موجود أبدا . وأيضا العمل يطلب به تحصيل الخير النافع ، والخير موجود ومطلوب يشار إليه . والموجود ينقسم إلى واجب الوجود ، وممكن الوجود . فالواجب الوجود هو الله ، وهو الذى قام بنفسه وقام به غيره . والممكن الوجود هو العالم ، وهو الذى لم يقم بنفسه ولم يقم به شىء . والعمل طلب : منه ما يتعلق بالممكن ، ومنه ما يتعلق بالواجب . والممكن إذا طلب منه الخير لا يعطيه ولا يقدر

عليه، إذ ليس هو قائم بنفسه . فالعمل الذى يطلب به الخير من الوجود الممكن معدوم إذ لا خير له ، والعمل الذى يتعلق بالواجب يحصل به الخير ، إذ الواجب الوجود هو المفيض للخيرات ومعطيها على الإطلاق . فالتوجه للعالم عمل معدوم ، والتوجه لله عمـــل موجود . وأيضا الله مقوم كل موجود ممكن ومتممه ، فهو ماهية كل ماهية ممكنة ومستحقها ، فهو ماهية الطالب والمطلوب . والخير الموجود فى الماهية المطلوبة هو بعينه الموجود فى الماهية الطالبة ، إذ هو الوجود فى كل موجود ، والوجود لا يختلف بما هو موجود . فهو واحد فى كل ماهية . والخير المطلوب فى مظهر ما هو الموجود بذاته فى الطالب . فالخير إذاً حصل ، والطالب وهم ، والطلب هو العمل ، فالعمل وهم ومعدوم فى الحقيقة على الإطلاق ، لأنا نقول : العمل يطلب به الخير ، والخير هو الله ، وذاته هى الخير المحض ، والله هو وجود كل موجود بما هو موجود ، فهو حاصل فى كل ماهيـــة والحاصل لا يبتغى ، والراغب يرضى والجاحد لا يسىء والطالب لا يلقى والباطل لا يبقى والراكب لا يشقى والأوج لا يرقى ؛ لخط وأقلع واهرب واجمع وواصل واقطع — يصح لك ذلك إن أرادك لذلك .

قوله رضى الله عنه : « ومن الأمور التى تفسر حكمة العادة وأصول السعادة » . العادة هى ارتباط موجود بموجود من غير قضية شرعية لا عقلية ، والحكمة العلم [٦٣] والعدل ووضع الشىء فى محله ، والحد الأول ذكره سيدنا رضى الله عنه فى « الرسالة الرضوانية » وحد الحكمة ذكره فى « الاصبعية(١) » وغيرها . والأصول جمع أصل والأصل ما ثبت حكمه بنفسه ، والفرع ما ثبت حكمه بغيره . وقد نقول : الأصل هو ما لا يكون محمولا على غيره كما أن الفرع هو المحمول على الأصل . وهى السعادة المذكورة ، فإنه ذكر الأصول ، وأضاف إليها السعادة . فالسعادة فرع محمول على أصول يأتى ذكرهـا إن شاء الله تعالى .

---

(١) ص : الاصبوعية — وقد ورد اسمها قبل ذلك : « الاصبعية » وهو الصواب .

والسعادة هى تحصيل المطلوب المعمول عليه أو هى اللذة الدائمة الثابتة ، أو هى كمال الإنسان .

وأما قوله « الأمور التى تفسد حكمة العادة » — فهى الكسل عن التوجه والغفلة والملل واتباع الهوى ونيل الشهوات الحيوانية والجهل . فهذه من الأمور التى تفسد حكمة العادة ، وهى مما ذكرها هو فى بعض « الوصايا » . وإضافة الحكمة للعادة أراد بها التى تخرق بها وتقطع إذا قدر على قطعها ، وإلا تضعف بالحكمة شيئا شيئا حتى تقطع لا أنها تقوى وتزيد ، لأن قوله « حكمة العادة » يحتمل أن تقوى بها العادة أو تضعف وتقطع . فلما علمنا أن العادة من القواطع المهلكة والحجب صح عندنا أن السعادة لا تنال إلا بخرقها ، وعلمنا أن مراده الحكمة التى تخرق العادة وتمحلها . وهو قد ذمها فى كتب كثيرة بقوله « العادة مهلكة » وقوله « خوف ما بعد العادة حرمان » . فصح أن مراده ضعف العادة وقطعها وزوالها . والحكمة التى تفارقها وتخرقها هى الشريعة ، لأن العادة هى الاستناد إلى المألوف والوقوف عنده والميل للروابط ، والشريعة تفسد ذلك من صفة نفسها ، لأن أول وظيفة من الشريعة كلمة « لا إله إلا الله » ، وفى ضمنها أن لا فاعل إلا الله . والعادة[1] ارتباط موجود بموجود ، كارتباط الزرع بالمطر والرى بالماء . وكلمة لا فاعل إلا الله أفسدت ذلك ، فلا الخبز يشبع ولا الماء يروى ولا المطر ينبت الزرع ولا الأب عادة ذاتية فى وجود الولد ، ولا شىء يفعل شيئا من الأشياء المتماثلة . فإذاً العالم كله قضايا مفردة ، متماثلة فى الحدوث والافتقار ، ولا ينفع بعضها بعضا ولا يضر بعضها ولا ينفعه . فقد انخرقت العاده بأول وظيفة من وظائف الشرع ، لأن العادة توهم أن الأشياء بعضها من بعض ، ومفتقرة بعضها إلى بعض ، وعلل بعضها فى بعض . ولا فاعل إلا الله ، أزال ذلك كله ، وجذب الروابط ، وصرف الموجودات كلها إلى الله

(١) هذا تعريف مبدأ العلية عند الأشاعرة .

صرفا واحدا وتضمن أن الحادث من كل الجهات لا يكون مستقلا بوقت ولا فى وقت من الأوقات ، فصح أن الحادث كله لا يفارق فاعله وأن الفاعل له هو صورته المقومة والمتممة ، فهو إذاً ماهيـة . فصح من ذلك أن الله هو ماهية كل موجود وبُدُّه . فإذا كان ذلك فلا وجود إذاً لغيره معه ولا ماهية . فقد أعطت [٦٤] كلمة « لا إله إلا الله » أن لا موجود إلا الله فى النظرة الثالثة ، كما أعطت فى الأولى أن لا فاعل إلا الله . فإذاً العادة هى خبر الضمير عن القضايا وربط بعضها إلى بعض فى الذهن ، ولا ارتباط بينها فى أنفسها ولا اختلاف بينها فى الوجود . فالعادة خبر فى الضمير لا غير ويمنع الضمير عن ملاحظة الوحدة الوجودية ودفع الأغيار ، ولأن ملاحظة الوحدة هو الكمال والسعادة الأبدية ، والعادة تمنع ذلك فتمنع السعادة والكمال ، والشريعة تخرق العادة وتزيلها ، فالشريعـة تفيد السعادة والكمال والرفعة والبقاء الدائم ومشاهدة الصمدية . فالشريعة هى الحكمة التى بها تزال العادة وتنال السعادة .

وكذلك القول فى الصلاة : فإن الصلاة تزيل النفس عن شهواتها ، وتخرجها عن اختياراتها ، وتمحو أخبارها وتصرفاتها وتصرف الذوات إلى مناجاة الله تعالى والحضور بين يديه ومشاهدته فى مقام الإحسان ، لأن العبد المؤمن قد استقر فى إيمانه أن الله هو فاعل كل شىء وخالقه والمحسن للأشياء على الإطلاق ، وأن الطائع له يحمله إلى جنته ورضوانه ، وأنه هو المولى الذى تجب طاعته وعبادته . فإذا قام إلى الصلاة علم أن الله قد ألهمه ونبهه ، وإذا صلى علم أن الله قد أقامه فيها وأعانه عليها ورحمه بها ، فعلم أن الصلاة نعمة من الله منحه إياها ، ونعمته لا تفارق يده ، وأنه معها بالإيجاد والخلق ، فشاهد الحق بالحق وارتفع عنه وهم الإضافة ووهم نفسه من حيث رأى المصلَّى له هو المصلِّى وأن شهوده هو الشاهد والشهادة معا . وهذا هو معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أن تعبد الله كأنك تراه » — الحديث . فقد انخرقت العادة فى الصلاة ، بل ذهبت وزالت .

فالشريعة هى الحكمة التى تذهب العادة وتفيد السعادة ، لأنا نقول الله هو الخير الذى يراد لذاته ، والسعادة هى نيل الخير وتحصيله ، والشريعة تحمل إلى الله كما تبين فى الكلام على الشهادة والصلاة ، فالشريعة تحمل إلى السعادة . ونقول : الله هو الموجود الحق ، وهو مطلوب السعداء . وبمعرفته ومشاهدته تنال السعادة ، والشقاوة فى البعد عنه والجهل به . والعادة هى تحجب عن الله ، والحجاب هو البعد والشقاوة . فالعادة أصل البعد والشقاوة . فخرقها وإزالتها ذات القرب والسعادة . والشريعة تخرقها وتزيلها . فالشريعة أصل السعادة . لأنا نقول : البعد عن الله بوهم العادة ، والشريعة تزيل ذلك الوهم ، فالشريعة تزيل البعد . والبعد ضد القرب ، فزوال البعد نيل القرب ، فالشريعة تفيد القرب من الله . والقرب منه هو الكمال والنعيم الدائم ، والكمال والنعيم الدائم هو السعادة . فالشريعة تفيد السعادة ، وبها هو وهو بها ، وهى شرط فى نيلها وما [٦٥] هو شرط فى وجود الشىء فهو أصله ، فالشريعة أصل السعادة .

والكلام فى باقى الدعائم ، وكونها تخرق العادة مثل الكلام على الكلمة والصلاة وإن اختلفت أحوالها بالكيف فهى تتفق بالمعنى والانفعال من حيث تزيل العوائد وتحمل إلى الله . وذكرت لك البعض منها لكى يفيدك الأنموذج وتستدل بالنوع على جنسه وبالمثل على مثله . والكلام على الدعائم الخمس وتبيين معنى كل دعيمة قد ذكرته فى كتاب «الأنوار[1]» فانظره هناك . فقد تبين لك أن الحكمة التى تزيل العادة وتفيد السعادة هى الشريعة ، والأمور التى تفسدها هى الشهوات الحيوانية ونيلها وتعلق الأمل بنيلها وجنسها . وقد تقدم بيان ذلك فى الكلام على الأمل المهدوم والعمل المهدوم ، لأنه جعل الأمور التى تفسد حكمة العادة مذكورة ومعطوفة فى اللفظ عن الأمل المهدوم والعمل المعدوم ، لأنه قال : « وإياك من الأمل المهدوم والعمل المعدوم » ، ومن الأمور التى تفسد

---

(١) هذا الكتاب للشارح لا لابن سبعين .

حكمة العادة وأصول السعادة . والمعطوف يرجع حقيقة إلى الذى عطف عليه ، وهو هو بعينه . فصح أن الأمور التى تفسد حكمة العادة وأصول السعادة هى الأمل المهدوم . والعمل المعدوم قد تقدم تفسيره وفرغ منه — فاعلمه من هناك .

فنرجع فنقول : الأمل خبر يتعلق بالشهوات الحيوانية ويشخصها فى الضمير وأمله . وأشخاص الشهوات فى الخبر تحجب الضمير عن مشاهدة الوحدة القائمة به ، والحركة للنيل تزيل الإنسان عن السكينة التى كان بها مقيما فى حركته . فالشهوات هى الحجاب وذات البعد ، والشريعة تزيلها وتمحلها ، فالشريعة تزيل الحجاب وترفع البعد . وزوال الحجاب هو عين الرؤية لله ، وزوال البعد هو عين القرب منه ، والقرب من الله ومشاهدته هى السعادة ، والحجاب عنه والبعد هما الشقاوة ، والشريعة تزيل الشقاوة ، وتفيد السعادة . والمفيد للشىء هو أصل فى وجوده ، فالشريعة هى أصل السعادة . وأحكامها ووظائفها هى أصول السعادة .

وبيان ذلك أن العبادات الشرعية مجموعة من نية وعمل . والنية فى القلب ، والعمل فى الجوارح . والنية تعلق القصد بالله وتصور ما يجب له . فقد انصرف الضمير إلى الله ونال منه أمل العاجل وأخير الشهوات . والعمل الشرعى يصرف الجوارح كلها إلى الله ، معناه : فى عبادة الله . فقد تعطل من الجوارح كسب العاجل ، وذهبت الشهوات العاجلة والظاهر والباطن ، وانصرفت الجملة إلى الله واستغرقت الأزمنة فيه بالجملة . والشهوات هى عين البعد والحجاب كما تقدم ، فذهابها هو نيل القرب والسعادة والكمال . وأعمال الشريعة أصل ذلك ، فأحكام الشريعة هى أصول السعادة [٦٦] وحكمة العادة كما ذكرنا . فاعلم ذلك وتصفح الكلام المتقدمو المتأخر — ينفتح لك معنى ذلك وتجد ذاتك مقيمة فى حضرة ذلك .

قوله رضى الله عنه : « ومن الود مع الملل فإنه قبيح فى كل الملل » — ضمير معطوف على النهى المتقدم الذى نهى فيه عن الأمل المهدوم والعمل المعدوم وما

بعده ، فكأنه قال : وإياك أيضا من الود مع الملل فهذا نهى ؛ وقوله فإنه قبيح فى كل المِلَل — خبر فنبدأ ببيانه فنقول :

الود هو الميل إلى مشار ما بقصد ترجيحه على غيره ، كما تقول نود فلانا بمعنى نميل إليه ونرجحه على غيره كأنه من أنواع المحبة ، لأن المحبة بعض حدودها ميل دائم وقلب هائم ومعنى ترجيح المحبوب وتعظيمه على كل ما سواه والود ميل بقصد ترجيح كما ذكرنا ، لكنه ليس فيه الهيام والاستغراق الذى فى المحبة فهو مع المحبة بالجنس ويتأخر عنها بالنوع والفصل ، لأن المحبة أفضل منه وأقوى ترجيحاً وأشد استغراقا ، فهو يطلق معها باشتراك وكأنه أقرب للارادة ؛ أو هو الإرادة لأنك تقول وددت فلانا بمعنى أردته ، وتقول تود أن لو كنت فى مكة ، معناه تريد أن لو كنت فى مكة . فهو والإرادة واحد بالمعنى . والإرادة تخصص مرادها أيضا وترجحه على غيره . وكذلك الود ، لكن الود أخص منها قليلا وأشرف ، لأن الود يشعر بالتأكيد فى الميل إلى المودود والأنس به واللذة . والإرادة أفتر منه فى ذلك ؛ فكأنه رتبة فوق الإرادة ودون المحبة .

والملل هو منافرة المألوف بعد الملاءمة ، أو هو الاستيحاش بالشىء بعد المؤانسة به ، كما تقول : مللت فلانا ومن صحبته بمعنى نافرته بعد محبته واستوحشت به بعد الأنس به . أو نقول : الملل هو رفض الشىء بعد قبوله ، كما تقول مللت السمك بمعنى رفضته بعد أكله ، ومللت المغانى بعد سماعها وما أشبه ذلك . وبالجملة ، الملل هو الانصراف عن الشىء ومنافرته بالكلية ودفعه والانفصال منه بعد مؤالفته والاتصال به وجذبه . ولما كان الحث فى هذا الغرض يجر إلى طلب السعادة والكمال ، والسعادة والكمال لا يتوصل إليهما إلا بشروط ومقدمات ، والشروط والمقدمات تحتاج إلى استعداد وأدوات يطول ذكرها لكن نذكر منها هنا ما يفيد الأنموذج فنقول : قد تقدم فى غير ما موضع من هذا الكتاب بيان أن السعادة هى المعرفة بالله والإقامة فى حضرته ومشاهدته ونيل رضوانه وتحصيل الكمال الانسانى والنعيم الدائم وما أشبه ذلك . وهذا كله

لا ينال إلا بالقصد الصحيح والتوجه والصدق واستصحاب الحال الذى لا ينفك إلا بنيل مقصوده . والمرشد المعلم الناصح [٦٧] الخبير بالطريق القاصد الموصل للمطلوب بالوجه الأقرب ، إذ الطرق كثيرة ولكن القاصد منها القريب المسافة الآمن من الآفات هو الذى يطلبه السعيد ، فلا بد من المرشد ضرورةً إذ الطالب القاصد لمطلوبه المتوجه إليه لا بد له من دليل ، وهو المرشد الحامل على الطرق المذكورة . والدليل لا بد للماشى خلفه من تبعيته وتقليده وتسليم أموره كلها إليه وترك كل شىء من أجله والعزم والجد فى المشى وراءه والتبعية ، حتى يبلغ التابع إلى مقصوده ويقيمه فى حضرة مطلوبه ومعبوده . وهذا كله يحتاج إلى الود وعدم الملل لأنا نقول : القدوة المرشد لو(١) لم تختره تعتقد أنه أعرف الناس بالطريق وأنصحهم وتعظمه وترجحه على كل شىء لم تقتدِ(٢) به وتقلده ولا تسلم نفسك وأحوالك إليه ، إذ لو رأيت بدلا منه لم تختره هو ولا انحصرت إليه . فإذاً ما اخترته إلا وقد عظمته ورجحته . وتعظيمه وترجيحه والانحطاط إليه هو المحبة ، لأن المحبة حدها وجود تعظيم فى القلب يمنع المحب النظر إلى غير محبوبه . فهذا الود والمحبة شرط فى الاقتداء ، والاقتداء يوجب تسليم الأمور وتمليك النفس المقتدى به . وهذه أيضا المحبة والود ، لأن المحب من شأنه إيثار المحبوب على نفسه . والمحبة والاقتداء تحتاج الثبوت والملازمة ، والملل يوجب الانفصال والانصراف إذ حده هو منافرة المألوف بعد ملازمته والانفصال عنه بعد الاتصال به ، وهذا يفسد الاقتداء ويقطع السالك عن محبوبه ويحول بين القاصد ومقصوده ويؤدى إلى الشقاوة والهلاك . ولا شىء أقبح من الهلاك والشقاوة فى كل ملة . إذ المحب إذا مل محبوبه نافره وتعود لذة المحبة ألما وتذهب لذة المحبة ويقع ألم المنافرة . فلا شىء أقبح من الملل . وأيضا المرشد

---

(١) ص : المرشد لمن لم تختره .
(٢) ص : لما تقتدى .

دليل يحمل المسترشد إلى سعادته ومطلوبه ، فإن مل من اتباعه وملازمته ذاته والمشى على إثره انقطع فى الطريق وفاته مطلوبه وسعادته . وفوت السعادة هو البقاء فى الشقاوة ، ولا شىء أشنع من الشقاوة . ولذلك قال « وإياك من الود مع الملل فإنه قبيح فى كل الملل » . والنهى إمـا عائد على الملل الذى يرفع الود ، لا على الود إذ الود محمود شرعا وعقلا وهو حامل كل قاصد إلى مقصوده ، إذ القاصد لولا وده فى مقصوده ما تحرك إليه ، ولو لم يتحرك إليه لم يصل . الود أصل فى تحصيل كل مطلوب ، والملل قاطع لكل مطلوب ، وآفة كل قاصد وراغب ، فهو قبيح بالجملة وأصل كل آفة وعلة . فنقول : الود هو حركة الضمير إلى المحبوب المراد والإنصراف اليه واستصحاب الود يثبت قدم التوجه وثبوت التوجه يوصل [٦٨] إلى المطلوب المحبوب ، والمحبوب هو الله وهو الخير(١) المحض ، والوصول إلى الخير المحض هو السعادة ، واللذة والملل يمنع ذلك كله ، فالملل أقبح ما يكون فى الملل لأن الملل زوال الود ، وزوال الود يعطل التوجه ، وتعطيل التوجه يوجب عدم الوصول إلى الله تعالى ، وعدم الوصول إلى الله هو الشقاوة ، فالملل يوجب الشقاوة ، والشقاوة مكروهة وقبيحة فى كل الملل ، فالملل قبيح فى كل الملـل . وذلك أن الملل هى القوانين الموضوعة على ألسنة الرسل ، وهى الشرائع الحاملة إلى الله والسعادة ، وهى طرق يسلك عليها المتوجهون ؛ وأصل السلوك عليها هى المحبة لله ، والوسائل الحاملة إليه ، والملل يزيل المحبة ، والمحبة أصل السلوك ، فالملل يمنع بطبعه السلوك ، وعدم السلوك يوجب الشقاوة ويمنع تبعية الرسل ويصد عن الله ويؤدى إلى سخط الله ، وهذا أقبح ما يكون فى كل الملل .

فنقول : المِلَل كلها تطلب الله وتحمل إليه ، والمَلَل يقطع عن الله ، فالمَلَل

---

(١) لاحظ هذا التعبير وصلته بكتاب « الخير المحض » لبرقلس . وراجع كتابنا « الافلاطونية المحدثة عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٥٥

قبيح فى كل المَلل ، إذ الانقطاع عن الله يضاد ما جاءت به المِلل ، إذ الملل تحمل إلى الخير المحض والخير المحض حسن ، والملل يقطع عن الخير ، والانقطاع عن الخير إقامة فى الشر ، والشر قبيح فى كل الملل فالملل قبيح فى كل المِلل . فاعلم ذلك . وأيضا الود هو الميل إلى مشارٍ ما وترجيحه على غيره والأنس به ومحبته ، والمَلَل هو منافرة ذلك المشار والانصراف عنه وتركه ومحبته هى الأولى لم تكن إلا لأجل توهم الخير فيه ، أعنى ذلك المشار إليه ، إذ المحبة لا تتعلق إلا بالخير ؛ ومله والرجوع عنه لم يقع إلا لعدم تعيين الخير فى ذلك المشار ، إذ الخير لا ينصرف عنه من ذاته ، فدل على أن الخير لم يكن فى ذلك المحبوب إلا بالعرض ، إذ لو كان بالذات لم يتبدل . والخير العرضى لا يكون إلا فى الأجسام ، والأجسام هى التى يعود ودها مللا . فقوله : « وإياك من الود مع الملل » نهى عن محبة الأجسام والتعلق بها إذ هى متبدلة ومنقطعة . وأيضا : الله هو الفاعل لكل موجود والمقوم لماهية الأشياء على ما هى عليه ووجوده فى كل ماهية بما هى ماهية ، وهو المحبوب الأعظم والخير المطلوب الذى لا يطلب معه خير ولا يوجد خير سوى خيره . فلا محبوب إذاً إلا وهو المحض والمحبوب الأعظم عنده بل هو ، فلا محبة ، إذ المحبوب هو المحب بعينه ، والواحد لا يحب ذاته ، وهو هو . فصح من هذا أن الود وَهْمٌ قسم الوجود ورجح بعضه على بعض ورفض الحق الحاصل واتهمه عنده ، وفرض الباطل وذل تحت ذله ، وصار عبده [٦٩] فلا ود إذاً ولا ملل . فخرج من هذا أن الود خبر يشعر بالإضافة ويميل إلى مظهر لا وجود له خارج الذهن ، ولذلك وقع الملل لكون متعلق الود ليس له وجود . فالود والمَلَل خبران متوهمان فى الضمير يستران التحقيق ويعللان التصديق . ولذلك نهى عنهما . والمَلَل نكت تقرر وهم الحاصل وتدفع وهم الباطل — فاعلم ذلك .

قوله رضى الله عنه : « والسعيد هو المصلح أعماله ، المطرح لله تعالى ماله » — السعيد هو الظافر بالخير المحض ، والخير المحض هو الله ، فالسعيد هو الظافر

بالله . والظفر بالله يكون بأمرين : أحدهما بالمعرفة به والآخر الشبه ، والمعرفة به هي رفع النكرة . وقد نقول : زوال الجهل والشبه هو التخلق بأسمائه ، وزوال التوجه يكون بالتوجه والبحث وملازمة المرشد والنظر فى العلوم النافعة الموصلة . وهذا يحتاج إلى الاشتغال والملازمة والتوجه فى الأزمان كلها ، ويؤدى هذا إلى ترك البطالة ورفض الكسب العرضى والزهد فى الشهوات العاجلة بجملتها . فترك الدنيا مقدمة صادقة فى التوجه إلى معرفة الله . والتشبه بالله هو التخلق بأسمائه كما تقدم ، وهو الاتصاف بالرحمة والعفو والمغفرة والكرم والوهبة والجود والإحسان وما أشبه ذلك . والكريم هو الذى يعطى بالمسئلة ويعطى البعض ، والوهاب هو الذى يعطى من غير مسئلة ويعطى الأكثر ، والجواد هو الذى يعطى كل ما عنده بالمسئلة وبغير المسئلة ، والعفوّ هو الذى يعفو عن الزلات صغائرها وكبائرها وهذا يؤدى المتخلق بهذه الأسماء إلى ترك حقوقه بالجملة والإحسان المطلق . وهذه مقدمة صادقة أيضا فى التخلق بالأسماء . والتارك لحقوقه قد اطرح لله ماله . والمقدمة الأولى التى قلنا إنها الزهد فى الشهوات ، والشهوات من خصوص النفس وملكتها فالزاهد فيها قد اطرح لله ماله . ومن ترك حقوقه وزهد فى شهواته فقد صلحت أعماله واطرح لله ماله . ونيل الشهوات هو سبب الشقاوة ، فالزهد فيها هو سبب السعادة . فالزاهد فى شهواته سعيد . فنقول : ترك الشهوات يؤدى إلى استقامة التوجه ؛ والتوجه هو الانصراف إلى الله بالصنائع العلمية والعملية . والعلم والعمل الذى يوصل إلى الله حكمة ، وعمل صالح ؛ والعمل الصالح يفيد السعادة ؛ فالمتوجه مصلح أعماله ، والمصلح أعماله سعيد . وأيضا التوجه يحمل إلى معرفة الله ، ومعرفة الله هى السعادة ، وكل عمل يحمل إلى السعادة عمل صالح ، فالتوجه عمل صالح . فخرج من هذا أن المصلح أعماله هو المتوجه لله ، والمطرح لله ماله هو الذى اطرح الدنيا وزهد فى شهواتها كلها . وهو واحد من حيث أن من توجه لله [٧٠] فقد اشتغل عن الدنيا ولها عنها ، فنفس التوجه هو بعينه ترك الدنيا . والمصلح أعماله هو بذاته

المطرح لله ماله . وهذا يشرحه قول سيدنا رضى الله عنه فى « الوصية » التى أولها : « اعلم علمك الله حكمته » حيث قال : « والإضراب عن الشىء الخسيس هو بعينه الإقبال على الأمر الرئيس » .

فقد تبين لك أن إصلاح الأعمال هو التوجه لله ، واطراح المال هو ترك الشهوات العاجلة . ونفس التوجه الصادق يقتضى من صفة رفض الشهوات ، ورفض الشهوات بالتوجه لله يفيد معرفة الله ، ومعرفة الله هى السعادة . وهذا تفسير قوله : « والسعيد هو المصلح أعماله ، المطرح لله ماله » .

وأيضا : الحق تعالى ليس بينه و بين الموجودات مرتبة زمانية ولا مكانية ، وأنه مع غيره بالإيجاد والتجديد ، ووجوده مقوِّم لوجود العبد على ما هو عليه ، فهو أقرب إلى العبد من العبد إلى ذاته ، والبعد إنما هو الحجاب الموجود فى قلب العبد ، وحجاب القلب هو مجموع صور الشهوات العاجلة وسكونها فيه . فرفض الشهوات زوال الحجاب ، وزوال الحجاب يكشف حقيقة وجود الحق فى ماهيـــة العبد ، ووجود الله عنده هو الكمال والسعادة والرفعة . فرفض الشهوات هو بعينه نيل الحقيقة . وهذا يفسره قول الرجل الذى قال لعيسى عليه السلام حين قال له اعبد ربك وهو راقد ؛ قال له عبدته بأكبر العبادة — قال له : وما هى ؟ قال تركت الدنيا لأهلها — قال له : إذاً فنم . ويفسره قوله تعـالى : « وأما من خاف مقام(١) ربه » الآية . فاقطع حظوظك وصل عهدك ، تجد شاهدك هو بعينه مشهودك ، فافهم ذلك . وكذلك القول فى التخلق بالأسماء فإن المتخلق بالأسماء تارك حقوقه كما بينا ، وترك الحقوق خروج عن حظوظ النفس ، والخروج عن حظوظ النفس هو الظفر بالحقيقة ، والظفر بالحقيقة هو السعادة الأبدية . وأيضا الحجاب عن الله هو النفس ، والنفسُ هى الأخلاق المذمومة عند الصوفية ، والتخلق بالأسمـاء يزيل الأخلاق المذمومة ، فالتخلق

---

(١) سورة « النازعات » آية ٤٠ .

بالأسماء يزيل الحجاب ، وزوال الحجاب يكشف الحقيقة ، فالتخلق بالأسماء يكشف الحقيقة . فقد تبين أن إصلاح الأعمال هو التجوهر بأسماء الله .

واطراح المال هو الخروج عن النفس ؛ وهذا هو المفهوم من قولهم اترك نفسك وتعال ، وهو الفناء الذى تشير إليه الصوفية . والبقاء بعد الفناء هو ثبوت الحقيقة بعد رفع المجاز ، وظهور الوحدة الأزلية بعد رفع الغيرية . وخرج من ذلك أن الله هو وجود كل شىء ، وهو الوجود وحده . والغيرية وهم أثمره الحجاب ، والحجاب خبر الضمير عن صور الشهوات وسكونها إليه ، ولا حقيقة له من [٧١] خارج الذهن — فاعلم ذلك .

قوله رضى الله عنه : « ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة قبلُ إن استطعت ، وإلا الأمثلَ فالأمثلَ » الخلطة هى المعاشرة والممازجة . والأوصاف المذكورة قبل هى ما ذكره من أول العهد إلى هنا من الكمالات وأسبابها ، والتجوهر بمدلول الإمكانات الإلهية ، ومعرفة العلوم الضرورية والأعمال ، وفهم علوم الحكماء وتحصيل الحقيقة الجامعة ، والدخول تحت أحكام الشرع بالجملة وما أشبه ذلك مما قد فرغ من تفسيره . فهو يقول : لا تخالط من الرجال إلا من قامت به الكمالات كلها وعرف أسبابها وتجوهر بمدلول الإمكانات الالهية ، وتصرف بما يجب واتصف بالحكمة التى تفيد الصورة المتممة والمقوِّمة ، ودخل تحت أحكام النبى عليه السلام من كل الجهات ، بمعنى ظهرت السنة المحمدية عليه علماً وحالا وذوقاً وفعلا ووجوداً ، ويكون وارثاً على الحقيقة وعرف العلوم الضرورية والأعمال الواجبة وعلوم الفلسفة كلها وحصل الحقيقة الجامعة لكل شىء ، وعلم التحقيق الذى لا ينال بالكسب والاجتهاد ، ولا يشذ عنه شىء ولا يفقد منه ما هو موجود فى غيره . وبالجملة ، كل شىء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضراً بالقوة والفعل ، وهذا لا يكون فى العالم إلا فيه رضى الله عنه وهو الذى قامت به هذه الأوصاف ، فكأنه أحالك على نفسه وأحال العالم على ذاته ونبههم عليه . ولما كان مطلوب العالم هو الخير المحض والسعادة الثابتة ، والخير

المحض هو الله ولا يوجد فى غيره وإن وجد فهو له ومنه ، أو هو فى المظاهر مجازاً وفيه حقيقة ، وهو فيه وبه له من حيث إليه يرجع الأمر كله ، فالله هو الخير المطلوب على الإطلاق للعالم كله . فالوجود الممكن طالب للوجود الواجب بالذات ، وخيره ولذته ووجوده فى الواجب . فالعالم كله طالب لله ، والله لا يظفر به ولا يوجد ولا يعلم ويعرف إلا بالنبى عليه السلام ، فصار النبى — صلى الله عليه وسلم — هو مطلوب العالم ومقدمتهم ودليلهم إلى السعادة والخير . والنبى — صلى الله عليه وسلم — لا تعرف ماهيته وحقيقته وكماله وجلالته إلا بالوارث ، والوارث هو المحقق ، وهو الكامل ، وهو الوسيلة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، والعارف به . والنبى — عليه السلام — هو الوسيلة إلى الله والعارف به ، والله هو مطلوب العالم . قال لك : لا تخالط إلا الوارث الذى هو شرط فى الوصول إلى النبى عليه السلام ، والنبى عليه السلام شرط فى الوصول إلى الله عز وجل ، والوصول إلى الله عز وجل هو مطلوب السعداء والعقلاء ، فالوارث هو مطلوب العقلاء والسعداء ، والوارث هو المحقق ، [٧٢] فالمحقق هو المطلوب للسعداء والعقلاء بأسرهم . لأنا نقول : العقلاء يطلبون السعادة واللذة الأبدية ، والسعادة واللذة الأبدية لا توجد إلا فى معرفة الله ، والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى — صلى الله عليه وسلم — . والنبى لا يعرف إلا بالوارث ، فالله لا يعرف إلا بالوارث ، والسعادة لا تحصل إلا بمعرفة الله ، فالسعادة لا تحصل إلا بالوارث . والعقلاء يطلبون السعادة ، فالعقلاء يطلبون الوارث ويحتاجون إليه ، والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة . وهذا هو معنى قوله رضى الله عنه : « الكل من أصحابنا » ، وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من إحاطته وإفراط اضطرار العالم إليه .

ثم نقول : الحق هو الخير المحض ، والعالم كله يطلبون الخير ، والنبى صلى الله عليه وسلم شرط ضرورى فى وصولهم إليه ، والوارث شرط فى الوصول إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فالوارث شرط فى وصول العالم إلى الخير ، والعالم

يطلبون الخير ، فالعالم يطلب الوارث ، والوارث هو المحقق ، فالعالم يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة .

ثم نقول : الله يعطى خيره وإحسانه للوجود الممكن كله ، والنبى صلى الله عليه وسلم هو الواسطة الذى يوصل خير الله وإحسانه ، والوارث هو الواسطة الذى يأخذ عن النبى صلى الله عليه وسلم ويفيض على العالم ، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة ؛ والعالم يقبل الخير ويناله ، وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها ؛ فالعالم يقبل من الوارث فى كل زمان . وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها وما جعل فيها من المقبول . فما من ماهية تقبل خيراً إلا والوارث هو معطيه لها بالذات ، والوارث هو المحقق ، والمحقق هو المدبر للعالم بالذات ، فمن كفر به فقد جحد نعمته ، ومن جحد النعمة شقى أو منكر لأصله . وهذا هو المفهوم من قوله رضى الله عنه : « أنا هو الوجود ، فى كل مكان أنا » ، وقوله لابن غيلان : « والله ما نجرى منكم إلا مجرى الدم » . وقوله فى « الفتح المشترك » : « والمقرب هو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون » . وإخراج الأدلة من كلامه على هذه المرتبة ونصوصه التى نعلمها ونخرجها من كتبه يطول علينا ذكرها ولا يسعها هذا التقييد وهذا فيه الكفاية فاقتنع به . — فلما رأى تلك الأوصاف يحتاج إلى معرفتها العاقل ولا تنال إلا من الرجل الجليل الحامل لها أحالك على الحامل لها ، ولا يحملها على كمالها إلا هو فأحال العالم على ذاته وهو الحق ، وهو مفهوم من قوله فى « التوجه » : لو أنصفت لسعد العصر وأهله ومهد وعر العلم وسهله . ويفهم من هذا الكلام أن [٧٣] من لا ينصفه يشقى . ولما علم أن العقول العادية لا تفهم منه القبول فى غير زمان ولا تعرف اتصاله بالذوات ولا تقدر على الاستفادة منه فى عالم الذوات المجردة ، ولا تدرى إلا المشافهة والتعليم باللسان ، وذلك لا يكون إلا بمباشرة مظهره الجسمانى ، ومظهره الجسمانى لا يمكن أن يعم أفق العالم ومساحته ، ولا يمكن العالم باتساع مقداره أن يجتمع كله عند مظهره الجسمانى ، فخلص مظاهر كثيرة وبددها فى الكون

وأحال عليها فقال : إن استطعت الاتصال إلى ومباشرة مظهرى فهو الأولى ، وإلا عليك بالأمثل فالأمثل ، يعنى القريب إلىّ بهذه الكمالات ، والعارف بها والذى عنده منها نسبة فهو منى ويقرب إلى . وكذلك تتنزل من القريب إلى القريب أيضاً إذا لم تجد المظهر القريب . فكلها مظاهره ، إلا أنه يظهر فيها بحسب أنصبتها . ومثال أولاده معه مثل ما ضرب لنا من مثاله مع النبى صلى الله عليه وسلم : فإنك تجد النبى صلى الله عليه وسلم هو الرتبة الأولى اللازمة للحق تعالى . والمحقق الوارث هو اللازم للنبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك الوارث المحقق هو لازمه والعارف به ، وكذلك وارث الوارث . وتنزل بالتحليل إلى أدنى الرتب ، وتطلع بالتركيب إلى أقصاها . وخذ العالم نظاماً واحداً ، والرتب الجزئية أجزاء ماهية الرتب الكلية — تجد الرتب بعضها فى بعض ، وبعضها أعم ، وبعضها أخص ، وكلها ترجع إلى الله الذى هو النظام المطلق فى الكل والمحيط بالكل . والمحيط الثانى النبى صلى الله عليه وسلم . والثالث المحقق ، وكذلك وارثه محيط رابع ، وكذلك تنزل إلى أدنى الرتب وتعقل المحاط به فى جوف المحيط . وهذه المراتب قد بينتها لك وكشفت لك أمثلة النظام القديم وحقيقة الوجود واتصال النسب ، وبينت لك أن الشيخ لم يفارقك قط ولا فارقته ، وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك الحق تعالى إن فهمت الذوات والرتب المذكورة مجردة عن الزمان والمكان . افهم أن المحاط به فى جوفه المحيط وانزل بالتحليل إلى المركز الأدنى واطلع بالتركيب فى الإحاطات والذوات إلى المحيط الأعلى ، وفضّل الرتب بعضها على بعض بحسب قربها منه ، وانسبها فى الإحاطة والاتصال ، ولا تفهم منه الاتصال الجسمانى واجتماع جوهر مع جوهر ، وإنما هو اتصال مفارق للمادة ونسب الرتب المعلومة التى ليست بأجسام ، وإنما هو روحانية مفارقة . وهذا هو المفهوم من قوله رضى الله عنه فى آخر « الفتح المشترك » : و « كلمة الحق منوطة بالأنبياء » . وأرواح أصحاب المحقق منوطة به والإخوة منوطة بهم بحسب نسبتهم ، ومن شروطها أن يضاف القوى للضعيف

[٧٤] وأن يفرق المثل من المثل ، فافهم القوى والضعيف بما ذكرته لك من المحيط والمحاط به وقس بهذا الكلام ما ذكرته لك من النسب أعنى من اتصال النسب بعضها ببعض ، وعلوها بعضها على بعض . وهذا تفسير قوله رضى الله عنه « ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة قبل إن استطعت ، وإلا الأمثل فالأمثل » ، فافهمه والله يفهمك بمنه وكرمه .

قوله رضى الله عنه : « وحبيبك من يدبر أمر آخرتك ويعينك عليها ويذكرك بها ويهجرك ويصلك من أجلها » — الحبيب هو الذى تتعلق به الإرادة وتنصرف إليه همة المحب وتميل إلى محبته تأكيداً . أو نقول : الحبيب هو الذى غلبت صفاته على قلب المحب وانطبعت صورته فيه مجردةً ، ومنعه ذلك الانطباع من قبول صورةٍ غيرها ، ونقول : الحبيب هو الذى يملك حسنه وكماله قلب المحب وجملة عوالمه وأبقى منه صفاته ونعوته حتى يظهر الحبيب فى ذات محبه وجملته . ولذلك رسم المحبة عند الفقراء : اتحاد النعوت . والتدبير هو التصريف فى الشىء المدبر ، ونقلته من الأحوال التى هو فيها إلى أحوال أجل منها . ونقول : التدبير إخراج كمال الشىء المدبر من القوة إلى الفعل . أو نقول : التدبير زوال صفات النقص من المحل المدبر ، وإقامة الكمالات بدلها فيه . والآخرة هى الدار التي يسكنها الإنسان بعد الموت . ونقول : الآخرة هى الرتب التى يرتب فيها الانسان بعد الموت . ونقول : الآخرة خروج النفس الانسانية عن الأعراض المادية ودخولها فى الأعراض الروحانية . ونقول : الآخرة انفصال النقص من الأكوان المتبدلة واتصالها بالذوات الثابتة . ونقول : الآخرة بحسب مذهب الصوفية هى انفصال الإنسان من صفات النقص واتصاله بصفات الكمال . ونقول : الآخرة بحسب مذهبهم ترك الصوفى فى صفاته وأخلاقه ، والتجوهر بصفات الله وأسمائه . ونقول : الآخرة عندهم هى الفناء عن الهوية الحادثة والبقاء بالآنية القديمة . ونقول : الآخرة عندهم ذهاب الآنية المجازية

وثبوت الهوية الحقيقية . ونقول : الآخرة عند بعضهم زوال < الحجاب[(١)] > وكشف الحقيقة . ونقول : الآخرة رجوع الوجود المقيد للوجود المطلق . ونقول : الآخرة استحقاق الوجود المقيد للوجود المطلق . ونقول : الآخرة استحقاق الوجود الواجب للوجود الممكن وأخذه ماهيته وإعطاؤه لها به لا بها . ونقول : الآخرة هى رد الأمانة وإسعاف [٧٥] السلام ، وإنصافه فى رد السلام ونيل السلامة . ونقول : الآخرة فصل معلل وعهد مدلل وكال مرسل ، وتأخر تقدمه لم يزل ، ونظـام جامع وغيور على حقه ، ومقيم على رتقه ؛ ومناد يجيب نفسه ، وعالم يعلم عزه — فافهم والزم والله يفهمك بمنه وكرمه .

والاعانة هى الإقدار على الشيء . والمعين هو المقدر عليه . والتذكير هو التنبيه على أمر سكت . والتذكـير كشف ما كمن فى النفس . والهجر قطع مواصلة المحب . والهجر هو ترك إسعاف الطالب . والوصل هو انعطاف المحبوب على محبه . والوصل جبر المنكسر ومواصلة المقطوع . ولما كان الانسان حيواناً ناطقاً ، والانسان مكلف ومطلوب ، وهو من حيث هو حيوان يدبر ويختار ويجذب الملائم ويدفع المنافر ، كان له كل ملائم حبيباً وكل منافر عدواً . ومن حيث هو عاقل وطالب للسعادة ومكلف بمعرفة باريه وبالعمل على الوصول إلى جنته وتحصيل رضوانه وهو ذو نفوس كثيرة وذو شهوة حيوانية ومطالب روحانية — فمن حيث شهواته الحيوانية يطلب الدنيا ويحب الملائمات المحسوسات ، ومن حيث نفسه الناطقة وعقله يطلب الآخرة ويميل إلى الخيرات الدائمة ، وهو قابل للتدبير وذو أدوات تكفيه فى نيل ما يريده ويختاره من الأمور ، وعاجز عن إخراج ما فى قوته إلى الفعل ، ومفتقر إلى العلم والمعين على تحصيل مطـالبه . فلا بد له من المرشد الذى يهديه إلى نيل الخير ، ويعلمه كيف يحصله ، وبماذا يحصله . فخير الدنيا لا بد له من معلم يعلمه الصنائع والأسباب التى تحصل بها

(١) بياض فى الأصل .

الدنيا ويدربه ويعينه ويدبره حتى يشتغل بذاته فى كسب دنياه وتحصيل شهواته العاجلة . وكذلك يحتاج فى تحصيل الآخرة إلى المعلم والمرشد والمفيد الذى يدبره ويهذبه ويبين له الطريق الجادة المحصلة لرضوان الله وإلى جنته وإلى معرفته حتى يكمله فى ذلك ويوصله إلى حيث يستقل بذاته فى عبوديته . فالإنسان إذاً له مدبران : مدبر الدنيا ومدبر الآخرة . وهو يحب الخير ويميل إليه من صفة نفسه ، ويحب الوسائط التى توصله إلى الخير وتعلمه طريقه وتعينه على تحصيله . فهو يحب مدبر الدنيا ويحتاج إليه ، ويحب مدبر الآخرة ، وبحسب ما غلب عليه طلب إحداهما يغلب عليه حب وسيلة ذلك المطلب ، وإن كانتا متساويتين فى خلده يستوى حب الوسيلتين بحسب ذلك . فله إذاً مدبران ، وكل مدبر له منهما هو والد له ، ومدبر له ، وله عليه حق ، وله فى قلبه محبة ، وفى نفسه مودة فصار والد الدنيا ومدبرها والد الجسمانى منه ، ومدبر الآخرة والد الروحانى . ولما كانت الدنيا ذاهبة ومنقطعة وغير باقية كان [٧٦] خيرها بالعرض ، ولما كانت الآخرة دار البقاء والقرار والدوام الذى لا انقطاع له كان خيرها بالذات . وهذه دار يرحل منها من أيسر وقت ، ويذهب نعيمها . والآخرة يقام فيها ويثبت ولا يفقد نعيمها أو ضده .

قال الشيخ رضى الله عنه : « وحبيبك من يدبر أمر آخرتك » معناه الذى تحتاج أن تتخذه حبيبا وتعتمد عليه وتتبعه هو المدبر للآخرة ؛ ومدبر الدنيا لا تعتمد عليه ولا تتبعه ولا تلازمه بالجملة ، وإن أحببته فتحبه بالعرض ، كما أن خير الدنيا الذى كان هو سببها بالعرض ؛ وإن كان يحضك على ترك الآخرة أو يوقع عندك الفترة منها ، فلا تحبه بالجملة ، إذ هو عدوك بالمعنى . فإن أحسنت له وتبره فيكون ذلك فى الظاهر مكافأة لتربيته الأولى ومراعاة لصحبته ؛ وفى الباطن لا تحبه ولا تأخذ عنه ، وتصاحبه بالمعروف الجارى بين أبناء الدنيا ، وتنفصل عنه باعتقادك ومذهبك وعلمك . كما قال تعالى : « فإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا

معروفا واتبع سبيل من أناب إلىّ[١] » فالله سبحانه قد أمرك بمخالفة الأب الجسمانى الذى لا يحض على الآخرة ، وأمرك باتباع الشيخ الذى يدبر الآخرة ويحض على الله وعلى معرفته . فاعلم ذلك ولا يخدعك وهم الظاهر وتحمل الآيات على غير مقاصدها وتسمع ما جاء فى الوالدين من النصوص وتعتقد أنهما تحض على طاعتهما من كل الجهات وأن مخالفتهما لا تجوز بالجملة ، ويحملك ذلك إلى ترك السعادة والتفريط فى جانب الله فتهلك وتقول على الله ما لا تعلم . وإنما أراد بذلك مبرتهما والإحسان لهما فى حق التربية والصحبة . فإذا عارضهما القصد الالهى وطريق الآخرة والسعادة وأداء حق الله تعالى — تغلبه عليهما من كل الجهات ، ولا تنظر إليهما فيه . وافهم قوله تعالى « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم . . . » الآية[٢] وقوله فى حق ابراهيم عليه السلام « فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه[٣] » ، وقوله تعالى لنوح عليه السلام : « إنه ليس من أهلك[٤] » ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يكمل أحد حقيقة الايمان حتى أكون أحب إليه من أهله وماله » — الحديث وقوله : « سلمان من أهل البيت[٥] » . وهذه الأهلية ليس هى من النسب الحسى وإنما هى من القصد الإلهى والدين والأبوة الروحانية . فإن كان كذلك ، فصح أن المعلم المعين على الدار الآخرة والمدبر لها هو الذى ينبغى أن يحب ويلازم ويتخذ رأيه وفعله ويجعل قدوة وهو قول سيدنا رضى الله عنه فى بعض « الألواح » : « ما عظم الحكماء مشايخهم وفضلوهم على الآباء إلا لكونهم كانوا سبب الحياة الباقية ، والآباء سبب الفانية » .

---

(١) سورة « لقمان » آية ١٥

(٢) سورة « التوبة » آية ٢٤

(٣) سورة « التوبة » آية ١١٤

(٤) سورة « هود » آية ٤٦

(٥) الصيغة المشهورة هى : « سلمان منا أهل البيت » — راجع كتابنا : « شخصيات قلقة فى الإسلام » ص ١٦ — ص ٢٠ . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

إلا إن كان الأب من كل الجهات ، وهو الذى أراد بقوله هنا : « وحبيبك من [٧٧] يدبر أمر آخرتك » — تقديره إن كنت عاقلا وسعيداً فلا تحب إلا من يدبر آخرتك لكونك تحتمل القبول لمحبة الدنيا ومحبة الآخرة ، وفى ماهيتك ذلك ، إذ أنت مجموع من الروحانى والجسمانى ، وكل قسم منك يطلب نوعه . فأمرك أن تضرب عن النوع الغرضى وتهمل وسائطه ، وتخصص الذاتى وتحب وسائطه ووسائله . وقد نقل عن المسيح — صلى الله على نبينا وعليه — أنه قال : « لن يلج الجنة من لم يولد الولادتين : يعنى الروحانية والجسمانية » . ولا نظن أن الاشارة هنا بذكر الولادتين لما يخصص الدنيا والآخرة ، وإنما علم أن الولادة الأولى التى هى الجسمانية متقدمة بالطبع فى ماهية الانسان ، والروحانية متأخرة عنها فى ذاته ، وأن النوع الانسانى محمول على الولادة الجسمانية بالنظر إلى ترتيب العالم من حيث الجزئيات ، فإنه ما يكون عاقلا إلا بعد ما يكون حياً ، ولا يكون إنساناً إلا بعد كونه حيواناً ، وأن النفس الناطقة محمولة على النفس الحيوانية ، وأن الولادة الأولى قد صحت لها وفرغ منهـا ، وأن الجنة لا تنال إلا بإدراك الروحانى ، ولا توجد إلا فى عالمه ، وأن السعادة والكمال والدوام لا تكون إلا فى معرفة الله والقرب منه ، وأنه لا يعرف إلا بالجوهر الروحانى المفارق للمادة . فنبههم بعد وجود الولادة الأولى على الولادة الثـانية وحضهم على الانفصال من الأولى ، وأعلمهم أن الجنة فى الولادة الثانية وأن الكمال هناك . فكان ذكره للولادتين تنبيهاً على الثانية التى بهـا سعادتهم ، وذكر الأولى لكونها موجودة عندهم ولا يعرفون إلا إياها وعرفهم أنهم إن وقفوا معها لا يدخلون الجنة التى هى فى الولادة الثانية ، ونبههم على صفاتهم الأولى ومَبْدَئِهم الأول ، فاعلم ذلك ولا تتوهم أن لفظه يقتضى تخصيص الاثنتين ، وإنمـا أراد به تخصيص الثانية الغائبة عنهم — فاعلم ذلك . وقد تؤخذ من الأسماء المشتركة وتطلق الولادة بتشكيك وتصرفها باستعارة الألفاظ إلى الولادة الواحدة الروحانية التى فيها سعادة الانسان وكماله وفى أبوته من حيث الافادة ، وتجعل الولادتين من أجزاء ماهية

النسبة الواحدة والعالم الواحد المفارق ، وتجعل الولادة من حيث تولد الشىء عن الشىء من جهة السبب والمسبب ، لأن الانسان فى التوجه إلى الكمال يحتاج إلى عمل جسمانى وبحث روحانى ، وهو سبب الاثنين ، وهما متولدان عنه وصادران منه وإليه يكون الوصول بهما . فكانت معرفته بذاته ووصوله إليهما نتيجة عن المقدمتين اللتين هما العلم والعمل : فمن حيث هو نتيجة سمى مولوداً ، [٧٨] إذ المولود نتيجة الأبوين فى الظاهر ، وهما سببان له ومقدمتان . فلما كان تجريد الانسان وإدراك حقيقته نتيجة عن العلم والعمل ، كان العلم والعمل شبه الأبوين ، وكان هو شبه الابن الذى هو نتيجة عن المقدمتين . وفى معرفته لذاته وإدراكه لهـا كانت جنته وكماله ، فقال : « لن يدخل الجنة من لم يولد الولادتين » معناه من لم تظهر ماهيته وتحصل له حقيقته بالسببين : العلم والعمل ، إذ هما شرط فى خروج الانسانية من القوة إلى الفعل ، وخروجها من القوة إلى الفعل هو الجنة ، وهو الكمال . وقد يكون أراد به إدراك حقيقة المبدع الأول والتجوهر به والاستيلاء على خاصيتى الافادة والاستفادة ، وتكون الولادتان فى ماهيته الواحدة ماهيته ، فإن المولود هو الصادر عن الشىء ، ويكون والداً من حيث يفيد لغيره وتتولد عنه النفس الكلية وما بعدها ، فهو والد مولود معاً ، ويكون له شرفان : شرف النسبة والخلافة فى التصريف والفيض على غيره ، وشرف القرب من المبدع الأول وقبول الزيادة منه والنظر إليه — وهذه سعادة عظيمة ورفعة ، فقال « لن يلج الجنة من لم يولد الولادتين » : معناه من لم يصل إلى هذه المرتبة ، وهذا الجوهر هو المخصوص بهذا الشرف عظيم .

وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذى أردناه فى التفسير ولكن هو منه وداخل معه بالمعنى ، فنرجع فنقول : الحبيب حقيقةً هو الذى يدبر سعادة الإنسان فى الآخرة ، ويتمم جوهره ، ويخرج ذاته الروحانية من القوة إلى الفعل ، ويستدرجه بالصنائع العلمية والعملية والأحوال الكسبية والخلقية حتى يبلغه إلى غايته ، ويعطيه كماله وحقيقته التى لا يمكن أن يزاد فيها وينقص منها ؛ وهذا

هو مطلوب السعداء . والذى يفعل لهم ذلك هو الذى يتخذونه محبوباً وقدوة ووالد إفادة ودليلا إلى الله ووسيلة إليه ؛ وهذا هو الشيخ . فالمشايخ هم الآباء حقيقةً ، وهم المحبوبون لذوى العقول الراجحة والنفوس السعيدة . وأكملهم فى ذلك وأولاهم بذلك الوارث المحقق الذى هو والد المشايخ والمريدين ، وقدوة المفيدين والمستفيدين ، وهو الذى قامت به الأوصاف المذكورة قبل ، وهو الذى ذكرنا فى تفسير المسئلة التى تقدمت قبل هذه التى فيها قوله : « ولا تخالط » — فهو المحبوب للكل والكامل حقيقة . وأما قولى لك هو شيخ المفيدين والمستفيدين — فقد فسرته لك فى المسئلة المذكورة قبلُ حيث قلت إن كل آنية محاطة ترجع إلى آنية محيطة ، ويرجع كل محيط ومحاط بالتركيب إلى الإحاطة الكبرى التى هى الوارثة المذكورة قَبْلُ . فهو إحاطة الإحاطات ومفيد المفيدين والمستفيدين [٧٩] وشيخ المشايخ والمريدين ومحبوب المحبين والمحبين — مثال ذلك فى العقول أن نقول . . .[١] .

عبد الرحمن بدوى

---

(١) إلى هنا ينتهى الكلام فى المخطوط وقد شغل آخره سطراً واحداً من الصفحة ٧٩ وباقى الصفحة أبيض ، مما يدل على أنه كان فى الأصل المنقول عنه نقص فوقف عند هذا الحد . وليس النقص إذن فى مخطوطتنا هذه ، بل فى الأصل الذى أخذت عنه .

دولة الرُّسْتُمِيّين

أَصْحَابُ تاهَرت

أول دولة فارسية تأسست فى الإسلام هى دولة « الرستميين » أصحاب « تاهرت » بعمالة وهران الحالية . فلقد أسس هذه الامارة عبد الرحمن بن رستم الفارسى سنة أربع وأربعين ومائة .

وقد اختُلِفَ فى رستم هذا : هل هو رستم قائد القادسية ، أو هو رستم آخر جعله ياقوت الحموى ينسب لأبيه بهرام مولى عثمان . والأقرب إلى المعتاد من الأعمار أنه ليس ابنا لرستم قائد القادسية[١] وأن نسبته إلى بهرام هذا ليس فيها ما يستبعد[٢] .

أما ابن خلدون فإنه لم يزد على أن قال فى حق هذه النسبة : « عبد الرحمن بن رستم وهو من أبناء رستم أمير فارس بالقادسية[٣] . ومهما يكن فقد اختلف فى « رستم » هذا ولكنه لم يختلف فى كون عبد الرحمن ابن رجل يدعى « رستم » وأنه فارسى الأصل . .

---

(١) لأن « رستم » قتل سنة ١٦ وتوفى عبد الرحمن سنة ١٦٨ فيكون قد عمر مائة وبضعا وخمسين سنة ولم يذكر هذا احد من المؤرخين .

(٢) معجم البلدان فى كلامه على « تاهرت » وفيه يرتفع بنسب بهرام فيقول : هو ابن بهرام بن جور بن شابور بن باذان بن شابور ذى الأكتاف ملك الفرس . وبنحو هذه النسبة يأتى البكرى فى معجمه عند كلامه كذلك على « تاهرت » ، ولكن المستشرق « زامباور » يعلق على ذلك فى كتابه « معجم الانساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الاسلامى » بقوله : « نسب خرافى » .

(٣) تاريخ ابن خلدون الجزء السادس ص ١١٢ .

ونحن لا تهمنا صحة هذا النسب بقدر ما يهمنا أن عبد الرحمن هذا اعتقد أو اعتقد الناس على عهده أنه فارسى ، فكان من جراء ذلك أن قصدته جماعات الفرس من الشرق وأنه اعتمد عليهم ، ثم بنوه فى تدبير شؤون الدولة ، مثل ما فعل المولى إدريس بن إدريس — فيما بعد — فاعتمد على العرب الذين قصدوه لعروبته فكان لهم شأن فى تصريف شئون الدولة .

والرواية فى منشأ إتيان عبد الرحمن إلى المغرب تختلف ، فابن خلدون يقول : إنه أتى مع العرب الفاتحين لأنه كان من مسلمة الفتح[١] أما غيره فيقول : إن أمه تزوجها رجل من القيروان بعد ما توفى أبوه عنها فى الحجاز وإن هذا الرجل القيروانى رجع بزوجته إلى مدينته القيروان ومعها الطفل عبد الرحمن[٢] .

فى التاريخ الذى أتى فيه عبد الرحمن إلى المغرب كان شمال إفريقية يغلى فيه مرجل الخارجية من صفرية وإباضية وكانت المعارك الحربية بدأ يشتد أوارها على عهد هشام بن عبد الملك الأموى . ثم كان أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافرى الإباضى قطب الدائرة الذى تدور عليه هذه المعارك والحروب ، وكانت قبيلة « ورفجومة » لما تغلبت على حبيب بن عبد الرحمن بن حبيب[٣] ابن أبى عبدة (أو عبيدة) بن عقبة الفاتح ، واحتلت القيروان بقيادة عاصم بن جميل — قتلت كل من وجدته فى القيروان من قريش واستباحتها واستهانت بمساجدها فربطت الدواب بها وخربتها فاشتد البلاء على أهل القيروان[٤] ، وقد خلف عليها عاصم عبد الملك بن أبى الجعد اليفرنى .

---

(١) يقول فى الجزء السادس من تاريخه ص ١٢١ « وكان عبد الرحمن بن رستم من مسلمة الفتح وهو من ولد رستم أمير الفرس بالقادسية وقدم إلى افريقية مع طوالع الفتح فكان بها » .

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية (الانجليزية) فى ترجمة Abd al-Raḥmān b. Rostem .

(٣) السبب فى ذلك تجده فى ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٠ وما بعدها وكتاب « الاستقصا » الجزء الأول ص ٥٢ وما بعدها من الطبعة المصرية . والبيان المغرب الجزء الأول ص ٧٦ وما بعدها ، نشر مكتبة صادر .

(٤) ابن خلدون الجزء السادس ص ١١٢ والجزء الرابع ص ١٩١ والبيان المغرب الجزء الأول ص ٨١

هذه الفعلة الشنعاء لم ترق أبا الخطاب الذى كان آنذاك بطرابلس ، لهذا توجه إلى القيروان فاحتلها بعد معارك دامية بين الإباضيين من ناحية والآخرين من ناحية عبد الملك الذى قتل فى المعركة سنة إحدى وأربعين ومائة(١) .

ولما انتصر أبو الخطاب فى تلك المعركة كانت جيوش أبى جعفر المنصور قد انتشرت فى نواحى طرابلس تطارد الخوارج الذين كان أمرهم قد استفحل وصار وجودهم يهدد ولاية العباسيين حتى بمصر . لهذا سارع المنصور فبعث لقتالهم جيشاً عرمرماً كان يقوده محمد ابن الأشعث الخزاعى(٢) وما علم بذلك أبو الخطاب حتى عقد لعبد الرحمن بن رستم على القـــيروان ليتفرغ لقتال ابن الأشعث بطرابلس . وبعد حروب طاحنة قتل أبو الخطاب بيد ابن الأشعث الذى سرعان ما توجه إلى القيروان فتغلب عليها وخرج منها فارا عبد الرحمن بن رستم سنة أربع وأربعين ومائة(٣) .

وفى ثلة من الأصحاب وبمشقة عظيمة(٤) استطاع عبد الرحمن أن ينجو بنفسه ويصل بجماعته — وفيها ابنه عبد الوهاب — إلى جبل يدعى فى كتب التاريخ باسم « سوفجـــاج » (٥) الذى نزل بسفحه فيما بعد ابن الأشعث محاصراً

---

(١) المرجع السالف الذكر ، على أن المسألة لم تكن بهذه البساطة ، وأن أبا الخطاب خف لنجدة أهل القيروان وتخليصهم مما حل بهم من البلاء ، وإنما كانت أكثر خطورة من ذلك ، ذلك أن هؤلاء الخوارج الذين استولوا على القيروان نسوا أنهم ثائرون على العباسيين ، وإنمـــا ناصروا الياس أخا عبد الرحمن بعد ما اغتال أخاه وبايع لأبى العباس ، فبايعوا هم كذلك لما تغلبوا على خصمه ابن أخيه .

(٢) والى مصر وافريقية . ابن خلدون الجزء الرابع الصفحة ١٩٢ بعد ما كان هذا الوالى قد بعث لقتاله أبا الأحوص عمرو بن الأحوص العجلى سنة ١٤٢ فهزمه أبو الخطاب واستولى على عسكره فرجع مفلولا إلى مصر . الاستقصا الجزء الأول ص ٥٧ .

(٣) ابن خلدون الجزء السادس ص ١٢١ والبيان المغرب الجزء الأول ص ٨٣ وما بعدها .

(٤) انظر الجزءين ٩ و ١٠ من مجلة «لسان الدين» السنة الثامنة ودائرة المعارف الاسلامية فى ترجمته .

(٥) على أحلافه (لماية) كما يقول ابن خلدون فى الصفحة السالفة . ويقول الهلالى انه لا يعرف هذا الجبل وفى دائرة المعارف الاسلامية يذكر هكذا : (Sūf Adjdjādj)

إياه ، ولما لم يُجْدِه الحصار رجع عنه إلى القيروان . ومن ثم صارت فلول الاباضية تتكاثر على الجبل الذى كانوا فيه يتدربون على القتال ويستعدون لخوض المعارك التى ستواجههم . ولما تكاثر جمعهم فكروا فى إقامة رجل عليهم يقوم بأمرهم . وبعد مداولة فى ذلك أقاموا عليهم عبد الرحمن حيث أن المصلحة اقتضته ، إذ كان من الناحية الثقافية الدينية على حظ عظيم ناله من مدرسة البصرة الاباضية التى كان قد توجه إليها فى عهد أستاذها أبى عبيد الله مسلم الذى كان قد أرسله مع أربعة من رجاله للدعوة لمذهبهم (١) ، وكان من الناحية الإدارية بتلك الخبرة التى مارس بها شؤون القيروان لما كان واليا عليها ، ثم من ناحية أخرى كان فريدا بين البربر لا قبيلة تحميه إذا ما ظهر عدم صلاحيته ونحى عن إمارته (وهذه مسألة كان البربر كثيراً ما تهمهم (٢)) لهذا بايع القوم عبد الرحمن الفارسي لأنهم — كما هو معلوم — خوارج لا يشترطون من ناحية النسب قرشية ولا غيرها .

لما بويع عبد الرحمن فكر فى إقامة مملكة على نحو تلك المملكة التى سبق أن أقامها الخوارج الصفرية بالجنوب الغربى سنة ١٤٠ ، فكان عليه أن يبحث عن مكان يبنى فيه مقر حكمه كما فعل المكناسيون الصفرية إذ بنوا عاصمتهم « سجلماسة » (٣) ، فتوجه الى ناحية الغرب حيث يبتعد عن خطر جيوش العباسيين

---

(١) انظر مقال الدكتور « فروخى » الذى نشره فى المجلة الإسلامية : The Islamic Review ابريل ٥٢ السالف وأبو عبيد الله هذا هو مسلم بن أبى كريمة التميمى مات أيام المنصور . دائرة المعارف الاسلامية مادة : « Ibāḍites » .

(٢) وكانت من أهم الأسباب التى مهدت فيما بعد لقيام الدولة الادريسية بالمغرب . وكان بجانب عبد الرحمن كثير من زعماء البربر ولكنهم رجعوا إلى طرابلس بعد البيعة واستمروا فى مقاومة الولاة بافريقية . أما الرجال الأربعة الذين كان أبو عبيد الله قد بعث بهم وكان خامسهم عبد الرحمن فإنهم قتلوا جميعاً فى المعارك وكان آخرهم أبو الخطاب . لهذا بقى فريداً وحــده بين البربر فاجتمعت عليه كلمتهم وبايعوه أميراً عليهم .

(٣) بنوها سنة أربعين ومائة . انظر ابن خلدون الجزء السادس ص ١٣٠ والبيان المغرب الجزء الأول ص ٢١٥ وما بعدها .

الذين لم ينقطعوا عن مضايقة جماعته ، لهذا توجه هو وأصحابه إلى الغرب حتى انتهوا الى « تاهرت » القديمة التى كان قومها مستضعفين من مراسة وصنهاجة لا يخشى من جانبهم شر يصيبهم ، ولم يمكثوا طويلا حتى حصل الاتفاق مع هؤلاء على أن ينزلوا عن مساحة من بلادهم يتولى فيها عبد الرحمن بناء عاصمته على شروط ارتضاها الطرفان(١) .

وبذلك شرع عبد الرحمن فى بناء مدينته التى كانت تبعد عن تاهرت القديمة بنحو خمسة أميال — وهذه كانت فى مكان مدينة « تيارت » Tiaret الحالية(٢) — فخط مدينته وبنى فى وسطها المسجد الجامع ثم استمرت أعمال التعمير والتنظيم تسير فى طريقها . وما تم تخطيط المدينة حتى صارت أنباؤها تصل الى الشرق فصارت الاباضية تقصد اليها من جنوب الجزيرة العربية والعراق وفارس ومصر حيث كانت قبضة العباسيين تأخذ بتلابيبهم(٣) .

لقد نشطت حركات الهجرة الى هذه المدينة ، وصار المهاجرون والتجار يبنون فيها بيوتهم وقصورهم ومتاجرهم ولم تقف حركة هذا النشاط عند الاباضية ، وإنما صرنا نجد فرقا أخرى من المعتزلة — الذين كانت جماعتهم الواصلية آنذاك قد تكاثرت فى البلاد — تساهم فى هذا النشاط بقسط كبير ، فبنوا المنازل والمساجد كما بنى أهل السنة كذلك منازلهم ومساجدهم ، وصارت « تاهرت » تدعى

---

(١) انظر البكرى ومعجم البلدان لياقوت عند كلامهما على تاهرت .

(٢) أسس هذه المدينة الفرنسيون . تاريخ الجزائر لمبارك الهلالى الجزء الثانى ص ٣٨ . أما المدينة الرستمية فلم يبق لها إلا بعض الآثار التى كان يقيم بينها الأمير عبد القادر الجزائرى من سنة ١٨٣٥ إلى سنة ١٨٤١ « Ch.-André Julien » فى كتابه « Histoire de L'Afrique du Nord » p. 35 .

(٣) راجع ما كتبناه فى العددين السابقين من « مجلة لسان الدين » تحت عنوان « صلة المغرب بفارس » ودائرة المعارف الاسلامية ترجمة عبد الرحمن وابنه عبد الوهاب وكتاب : « Ch.-André Julien » فى كتابه السالف الذكر ص ٣٣ وما بعدها .

عراق المغرب وبلخ المغرب . أما المتاجر فكان أهل فارس هم المتزعمين لحركاتها ، ويشاركهم المصريون وجماعة من إفريقية[١] .

لقد انتهى عبد الرحمن من تأسيس المدينة التي كانت كرسي حكمه . ولكن ليس معنى هذا أن مسألة الصراع بينه وبين ولاة افريقية قد انتهت ، بل إن أولئك الاباضيين الذين كانوا قد اتحدوا مع الصفرية لم يكونوا ليضعوا السلاح . ولذلك فقد بقيت جماعتهم خارج العاصمتين « تاهرت » و « سجلماسة » تخوض المعارك والحروب ضد ولاة العباسيين بالشمال الإفريقي ، وبقي شطر عظيم من الاباضية معتصمين بجبل نفوسة ، وقد انضموا إلى رئيسهم عمر الذي بايعوه بعد مقتل أبي الخطاب سنة ١٤٤ ، وظل إماما لهم عشر سنوات إلى أن توفي سنة ١٥٤ ، كانوا في أثنائها كثيراً ما يخوضون المعارك أو يضطرون لخوضها ، وكان من تلك المعارك معركة تهيأ لها هؤلاء الخوارج الصفرية والاباضية ، واضطر عبد الرحمن ابن رستم أن يخوض معهم غمارها ضد الوالي عمر بن حفص المهلبي .

ذلك أن الصفرية كانوا قد خرجوا على الأغلب بن سالم — جد الأغالبة — وبايعوا زعيمهم أبا قرة بن دوناس اليفرني (صاحب تلمسان) فزحف عليهم الأغلب بجموعه إلى تلمسان ، ففر هذا إلى طنجة . إلا أن الأغلب أصيب بعد ذلك في إحدى المعارك بسهم أرداه قتيلا . فلما علم بذلك المنصور وجه مكانه عمر بن حفص الملقب بـ « هزارمرد » سنة إحدى وخمسين ومائة فاستقام له الأمر برهة من الزمن . غير أنه ما غادر القيروان وخرج لإدارة السور على طبنة ، حتى انتهز الفرصة اباضية طرابلس ، وتجمعوا من كل جهة وولوا عليهم إماما أبا حاتم يعقوب بن لبيب المغيلي ، بعد ما توفي إمامهم عمر

---

(١) وكان الأمير عبد الوهاب بن عبد الرحمن يضرب بسهم وافر في هذه التجارة فأصاب منها ثروة عظيمة ؛ دائرة المعارف الاسلامية عند ترجمته .

سنة ١٥٤[١] ، وقدر هؤلاء القوم أن معركتهم التى سيخوضونها ستكون معركة فاصلة . لهذا ضموا إليهم الصفرية ، وكونوا منهم جيوشاً حافلة تضم اثنى عشر عسكراً «كان منهم أبو قرة فى أربعين ألفاً من الصفرية ، وعبد الرحمن بن رستم فى ستة آلاف من الاباضية والمسور بن هانىء فى عشرة آلاف كذلك ، وجرير ابن مسعود فيمن تبعه من مديونة ، وعبد الملك بن سكرديد الصنهاجى فى الفين منهم من الصفرية »[٢] ، وحاصروا عمر بمدينة « طبنة » ، ولكنه لما رأى الخطر محدقاً به عمل الحيلة مع رؤساء القوم واستطاع بها أن يفك الحصار عنه[٣] ، ثم إنه سرعان ما وجه الضربة إلى جيش عبد الرحمن بن رستم الذى لم يصمد لرجاله طويلا ، فانهزم عنه فى فلوله إلى « تاهرت » . وبنشوة هذا الانتصار توجه عمر إلى قتال باقى الخوارج الذين تجمعوا حول أبى حاتم[٤] ، فكون منهم جيشاً عظيما يعده المؤرخون بخمسين وثلاثمائة ألف ، حارب به أبو حاتم الاباضى عمر المهلبى ، وحاصره بمدينة القيروان حصاراً شديداً وصل إلى علم المنصور فاهتم له وأرسل إليه يزيد بن حاتم بن قبيصة المهلبى الذى أنف عمر من نصرته وفضل عليها الموت[٥] ، لهذا خرج للقاء أبى حاتم فقاتله قتالا مريراً انتهى بقتله سنة أربع وخمسين ومائة ، وبمصالحة أهل القيروان أبا حاتم على ما يرضيه ، فرجع

---

(١) الاستقصا الجزء الأول ص ٥٧ وما بعدها والبيان المغرب الجزء الأول ص ٨٨ وما بعدها ، وابن خلدون يجعل يعقوب هذا ابنـا لحبيب بن مرين بن يطوفت ، ويكنيه أيضاً بأبى قادم الجزء السادس ص ١١٢ ، وانظر دائرة المعارف الاسلامية فى ترجمة : « Abu Ḥātim Ya'ḳūb b. Ḥabīb al Malzūzī »

(٢) النص من ابن خلدون الصفحة السابقة ، وفى ابن الأثير الجزء الخامس ص ٥٨ طبعة Brill أن عبد الرحمن كان فى ١٥٠٠٠ ، ونحوه فى المغرب ، وعاصم السدراتى فى ٦٠٠٠ وأبو حاتم فى عسكر كثير .

(٣) فأرسل إلى أبى قرة يبذل له ٦٠٠٠٠ درهم فلم يجبه ثم دفع إلى أخيه ٤٠٠٠ وثياباً فأجابه وارتحل من ليلته وتبعه العسكر منصرفين فاضطر أبو قرة إلى اتباعهم . ابن الأثير الجزء الخامس ص ٤٥٨ والمغرب الجزء الأول ص ٩ .

(٤) معجم الانساب والاسرات للمستشرق زامباور يجعل مبايعته سنة ١٥٤ أى فى نفس السنة التى قتل فيها عمر بن حفص .

(٥) الاستقصا الجزء الأول ص ٥٨ والمغرب الجزء الأول ص ٩٠ .

عنهم وتوجه إلى اقـاء يزيد الذى وصل آنذاك إلى نواحى طرابلس ، وبعد حروب شديدة دارت رحاها بين الطرفين قتل أبو حاتم سنة ١٥٥ (١) .

بعد هذه المعركة انهزم الخوارج وتشتت شملهم فى البلاد ، إلا أن أولئك الذين فقدوا إمامهم أبا حاتم أجمعوا على أن يبايعوا عبد الرحمن بالإمامة ، فبايعوه بها سنة ستين ومائة ، فتقوى بهم عبد الرحمن واتسع سلطانه بين القبائل العديدة وعلى رأسها « نفوسة » ، وزاد نفوذه بينهم لدرجة أننا لم نجده فيما بعد يتعرض لحرب من الحروب (٢) .

لما استقر أمر عبد الرحمن على هذه الصورة ، وجدناه يحاول أن يربط صلاته بأمراء « سجلماسة » ، فكان من أثر ذلك تلك المصاهرة التى انعقدت بينه وبين اليسع بن أبى القاسم ابن واسول الذى أصهر له بابنه مدرار فى ابنته

---

(١) المستشرق زامباور يجعل موته حول سنة ١٦٠ واعتماده فى ذلك على كتاب :
René Basset, «Les Sanctuaires du Djebel Nafousa (J. As. Mai-Juin, 1899, P. 423).

(٢) تاريخ الجزائر ص ٢٢ و ٣٣ ودائرة المعارف الاسلامية فى ترجمـة عبد الرحمن هذا . كان عبد الرحمن قد بويع سنة أربع وأربعين ومائة بالامارة ، ولم تكن إمارته هذه كما رأينا شاملة لجميع الاباضيين الذين كانوا منتشرين فى الشمال الافريقى ، بل ظلت جماعات خارج سلطانه تضرب فى البلاد طولا وعرضاً منها من انضوى تحت لواء أمير من الأمراء مثل أباضية نفوسة ولكن فى سنة ١٦٠ انضمت هذه إلى عبد الرحمن فتقلد حكمها من قبل الرستميين السمح بن أبى الخطاب سنة ١٦٠ ، كما فى معجم الانساب للمستشرق زامباور ، ومنها من آثرت السلامة فكانت تخضع للولاة مثل الأغالبة ، ومنها من امتزج مع الصفرية المكناسيين أصحاب «سجلماسة» ، وكان من أمراء هؤلاء من تزعم الاباضية والصفرية ، فابن خلدون يذكر فى الجزء السادس من كتابه ص ١٣٠ أن أبا القاسم سمكو بن واسول بن مصلاة الذى توفى سنة ستين ومائة كان اباضياً صفرياً وانه — زيادة على ذلك — خطب فى عمله للمنصور والمهدى من بنى العباس . ومعنى هذا أن موقف هؤلاء لم يكن دائمـاً معادياً للخلافة ببغداد ، بل اننا وجدنا فيما قبل أن أمير ورفجومة عاصم بن جميل الاباضى الذى تبعه يزيد بن سكوم أمير ولماصة كان يدعو هو وصاحبه لأبى جعفر المنصور كما يذكر ذلك ابن خلدون فى الجزء السادس من كتابه ص ١١٢ . لهذا كان خروج البربر على الخلافة — فى الحقيقة — بدافع الظـلم والطغيان كما حصل فى الثورة التى قادها «كسيلة المسلم» بعد ما حارب فى صفوف المسلمين ، وكما حدث فى عهد عبد الملك حينما ثار القوم على يزيد بن أبى مسلم مولى الحجاج ، وكما حدث فى عهد هشام حينما ثاروا على عبد الله بن الحبحاب .

أروى فأنكحه إياها[١] ، وبذلك ازدادت علاقة المملكتين متانة وقوة ، وصارت أروى يقوى نفوذها فى إمارة سجلماسة ، خصوصاً بعد ما توفى اليسع وبويع ابنه مدرار[٢].

وبالجملة فإن عبد الرحمن بحسن سياسته ، وبفضل سلوكه الشخصى وتقشفه فى ملبسه ومأكله ومسكنه وتواضعه للرعية واختياره لحكومته الرجال الأكفاء مكن لدولته أن تظل قوية الدعائم بعيدة عن المنازعات والاضطرابات ، وأن ينظر إليها كما كان ينظر إلى الخلافة أيام عمر ، فتألفت عليها القلوب وتجمعت فيها فرق إسلامية مختلفة النزعات والجنسيات ، فكان فيها خوارج من اباضية وصفرية كما كان فيها شيعة وسنية ومعتزلة يمثلون فيها جميعهم قبائل من البربر وعلى رأسهم زناتة ، وجماعات من الفرس والعرب المهاجرين[٣].

ولما أدركت الوفاة عبد الرحمن جعل الأمر شورى بين سبعة أشخاص إلا أنه لم يخرج — كما فعل عمر — من بينهم ابنه عبد الوهاب ، فلما توفى وتداول القوم فيما بينهم مسألة اختيار واحد من السبعة انحازت زناتة إلى عبد الوهاب لأن أمه كانت من « يفرن » فرع من زناتة ، كما انحازت إليه الفرس لهذه العصبية أيضاً ، فكانت النتيجة أن تغلبت فكرة التنصيب بالتوريث على فكرة التنصيب بالانتخاب[٤] ، وأصبح عبد الوهاب ملكاً سنة ١٦٨ ، إلا أن المعارضين لم يقفوا عند الجدل فى مسألة الأحقية فى الامامة ، وإنما شق الطاعة عليه جماعة من الاباضيه والتفوا حول زعيمهم يزيد بن فندين أحد الرجال

---

(١) ابن خلدون الجزء السادس ص ١٣١ .

(٢) المرجع السابق وكان ذلك فى أوائل القرن الثالث .

(٣) راجع كتب الجغرافية عند القدامى وما قيل فى ذلك ودائرة المعارف الاسلامية فى ترجمة عبد الرحمن وكتاب « Histoire de L'Afrique du nord » p. 33 لمؤلفه : André Juien .

(٤) انظر مقال « فروخى » وكتاب تاريخ الجزائر للهلالى الجزء الثانى ص ٣٣ وما بعدها ودائرة المعارف الاسلامية (ترجمة Abd al-Wahhāb b. ʿAbd Al-Raḥmān) .

السبعة الذى أبى من هذه البيعة ، وطالب بتأسيس مجلس من أهل الحل والعقد يعهد إليه اختيار الإمام الذى عليه أن يخضع لأوامره ، ولما رفض رأيه حمل السلاح فى وجه عبد الوهاب وشيعته ، وانضم إليه الواصلية من المعتزلة الذين رأوا كما رأى زملاؤهم الخوارج أن صنيع عبد الرحمن خروج صارخ على مبدئهم فى الإمامة ، وبذلك حصلت بين ابن فندين وبين عبد الوهاب معارك طاحنة قتل فيها ابن لعبد الوهاب ، وكان ابن فندين سينتصر فيها لولا أن التاريخ أعاد نفسه فلجأ عبد الوهاب إلى التحكيم واستمرت مهازل التاريخ ورجحت كفة عبد الوهاب وأنكر المنهزمون هؤلاء الرستميين وموقفهم إزاء عبد الوهاب وانعزلوا عن إمارتهم وسموا باسم « النكار »(١).

لقد انتصر عبد الوهاب بدهائه على خصومه ، ولكنه بقى عليه أن يخضع القبائل الثائرة التى لم تحسب لمؤامرته أى حساب وظلت شاهرة السلاح فى وجهه . وحسب الأعراف التى تسود المجتمع القبلى فإن هذه القبائل حاولت أن تتكتل فيما بينها استعداداً لخوض المعركة الحاسمة ، وذلك بربط صلاتها فيما بينها برباط المصاهرة ، فتنبه لذلك عبد الوهاب وتوسل بنفس الوسيلة ، فما كان منه إلا أن أصهر من شيخ « لواتة » وتزوج ابنته التى كان قد خطبها أمير « هوارة » فتغلب على هذه — فى حروبه ضدها — بانحياز لواتة إليه(٢).

---

(١) انظر المراجع السالفة الذكر فى الحاشية السابقة.

(٢) تاريخ الجزائر للهلالى الجزء الثانى ص ٣٤ . وهكذا كان شأن تلك القبائل الثائرة التى لا يهمها من الأشياء النظرى بقدر ما يهمها العملى منها . . أما أولئك النكار أصحاب الفكر التى أخلصوا لها فات معظمهم انحاز إلى جبال الأوراس الشهير بأحداثه قديماً وحديثاً ، وظلوا معتصمين به يتحينون الفرص إلى أن كان الغزو العبيدى ، فتجمعوا حول زعيمهم أبى اليزيد وكان منهم ما سنذكره فيما بعد نهاية الدولة الرستمية . وأما أولئك الواصلية فقد ظلوا يديرون الجدال حول مسألة الامامة كما كان شأنهم فى الشرق وبقيت جماعة منهم داخل الحكم الرستمى ، ولكن آخرين منهم كونوا لهم بعض الامارات التى نعثر عليها فى كتب الجغرافية القديمة مثل إمارة «ايزرج» بجانب «تاهرت» كما كان منهم من توجه إلى المغرب الأقصى والتف حول زعيمه المعتزلى إسحاق بن محمد بن عبد الحميد الذى كان يحكم ما بين=

وبعد ما كان عبد الرحمن يختار لدولته — كما يقول مؤرخهم ابن الصغير — ذوى المقدرة والكفاءة من الرجال المتصفين بالعدل والإنصاف ، صرنا نجد عبد الوهاب لا يهمه من هذا كله إلا ما كان فيه تدعيم لدولته التى قبض على ناصيتها بكلتا اليدين ، ومع أنه كان فى عهد أبيه مثالا للرجل الصالح لدرجة أنه كان قد رشح لهذا الأمر فى عهد أبيه — كما يقال —[١] إلا أنه ما ولى الحكم وقامت فى وجهه المنازعات ثم الثورات حتى خلع عنه جلباب المثالية ، وتدرع ذلك الدرع الفولاذى الذى لا يتأثر للعواطف ولا تنفذ فيه سهام الضمير ، فتجلى على المسرح رجلا جباراً عنيداً « مكيافلى » النزعة ، لا يتريث فى ضرب الرؤوس بعضها ببعض ، ولا يتورع فى الاعتماد على سياسة « فرق تسد » ثم أنه لا يأنف من موادعة خصومه ولاة العباسيين ، فيوادع روح بن حاتم بن قبيصة المهلبى[٢] سنة إحدى وسبعين ومائة ، وبذلك أمن على دولته من ولاة إفريقية ، وتخلص لجميع جيوشه وتنظيمها ، حتى اجتمع له — كما يقول ابن الصغير — من أمر الاباضية وغيرهم ما لم يجتمع لاباضى قبله ، ودان له منهم ما لم يدن لغيره ، واجتمع له من الجيوش والعدة ما لم يجتمع لأحد قبله ، فكان ملكاً ضخماً وسلطاناً قاهراً وبذلك خرج عن تلك الموادعة التى كانت بينه وبين إفريقية فوجدناه فى سنة ست وتسعين ومائة يداهم أبا العباس

= « طنجة » إلى « وليلى » بجبل « زرهون » وهو الذى سلم ولايته إلى المولى ادريس سنة اثنتين وسبعين ومائة . . على أن نفوذ المعتزلة لم يبق فى ولاية الرستميين خاملا ، وإنما صرنا فيما بعد نجد من أمراء الرستميين أنفسهم من اعتقد مذهبهم — كما فعل المأمون فى الشرق وتبعه المعتصم فمن بعده — لهذا وجدنا ابن خلدون يذكر الأمير ميمون ويصفه بأنه كان رئيساً على ثلاثين ألفاً من الواصلية ، ولو أنه كان كذلك رئيساً للاباضية والصفرية ، وهذا طبيعى — كما كان المامون نفسه ومن حذا حذوه من العباسيين — ومما تجب ملاحظته ان الاباضية « النكار » قد اختلط بهم كذلك الخوارج الصفرية لدرجة أن ابن خلدون صار ينعتهم جميعاً « بالصفرية » .

(١) تاريخ الجزائر للهلالى الجزء الثانى ص ٢٣ .

(٢) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٤ والجزء السادس ص ١١٣ ، إلا أن عبد الوهاب صحف هنا بعبد الرحمن ، والاستقصا عند كلامه على روح بن حاتم .

عبد الله ابن ابراهيم الأغلبي الأمـير ويحاصره بطرابلس ، ويستمر الحصار إلى أن يتوفى إبراهيم ويخلفه ابنه هذا ، فيضطر لفك الحصار عنه بأن يصالح عبد الوهاب على أن تكون المدينة والبحر للأغالبة وما وراء ذلك من الصحراء لعبد الوهاب . حينئذ رجع عبد الوهاب إلى نفوسة (١) ، وقد امتد سلطانه ، وانطوت تحت لوائه القبائل حتى هوارة التى كانت تحاربه أصبحت اليوم تستنجد به وتحارب معه ضد الأغالبة فصار سلطـان الرستميين يشمل صحراء طرابلس الشاسعة (٢) ، وبعد ما كان عبد الرحمن قد مد يده لبنى واسول أصحاب « سجلماسة » ليكونوا يداً واحدة على صد ما عساه أن يلحقهم من ضرر العباسيين خصومهم ، فإن عبد الوهاب قد احتاط — بالرغم من مصالحته لأبى العباس — فمد يده كذلك إلى الأمويين بالأندلس لهذه الغاية نفسها ، وبعث لقرطبة وفده لذلك ، وكان وصوله يوماً مشهوداً فى قرطبة (٣) ، كانت مملكة الأدارسة قد كونت بالمغرب الأقصى سنة اثنتين وسبعين ومائة ، وفى السنة التـالية كان المولى إدريس قد

---

(١) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٧ والجزء السادس ص ١٤١ وقد عين حاكما على نفوسة السماح بن أبى الخطـاب وكان له وزيراً كما فى دائرة المعارف الاسلامية ولكن تقدم عن زامباور هذا تولى حكم نفوسة سنة ١٦٠ فى نفس السنة التى بويع فيها عبد الرحمن بن رستم بالامامة . ويذكر فى دائرة المعارف انه بعد هذا الانتصار بعث قطن بن سلمى ليحاصر قابس .

(٢) يقول الدكتور «فروخى» كان كرسى مملكتهم يشمل أعظم جزء من ليبيا الغربية وتونس والجزائر وكانوا فى أوج عظمتهم يمتلكون طرابلس والقيروان وقابس مع منطقة جبل نفوسة وواحـة « ورجلة » . . وهو يقصد بذلك عصر عبد الوهاب لأن عظمة هذه الدولة بلغت أوجها فى عهده . انظر دائرة المعارف الاسلامية .

(٣) يؤرخ لهذه السفارة فى دائرة المعارف سنة ٢٠٧ ، ويذكر أن يوم استقبالها كان يوماً عظيما كما يذكر ذلك «ليفى» فى كتابه المذكور الجزء الأول صفحة ٢٠١ وصار من أثر ذلك أن أصبح الرستميون وزراء وحجابا وقواداً للجيوش فى حكومة عبد الرحمن الثاني يذكر منهم ابن القوطية ص ٦٢ عبد الرحمن ابن رستم . ويقول ليفى أن عبد الرحمن هذا هو الأخ أو الابن البكر لمحمد ابن سعيد بن محمد بن عبد الرحمن ابن رستم ، أما محمد هذا فهو الذى ورد باسم محمد ابن وسيم — كما يستظهر ليفى — فى البيان المغرب الجزء الثـانى ص ١٢٥ و ١٣١ وكان أحد القواد العظام الذين أخضعوا الأطراف لعبد الرحمن وصدوا هزمات النورماند . وفى قدوم بنى عبد الوهاب انظر المغرب ج ٢ ص ٤٨ .

استولى على تلمسان وشارف تخوم إمارة الرستميين . ويظهر أن زناتة — بعد ما بايعه منهم عدد كبير — كانت قد سئمت تلك الحروب العديدة التى كان يخوضها بهم عبد الوهاب ، لهذا عرضت عليه أن ينضم بإمارته إلى الأدارسة ، ولكنه أبى من ذلك بشمم[١] ، وبقيت المملكتان كلتاهما مستقلة بنفسها ولم يحدثنا التاريخ عن وقوع أية حرب بينهما[٢] ، بل كانت كلتاهما تحافظ على حسن الجوار ، خصوصاً بعد ما استقل بنو سليمان أخى المولى إدريس بولاية « تلمسان » ، تلك الولاية التى كانت حاجزة بينهما[٣] ، فكانت بمثـــابة ما يسمى الآن باسم Duffer State أما أبو العباس عبد الله الأغلبى فقد آثر السلامة فلم يتعرض بعد لحرب ولم تكن فى أيامه فتنة[٤] .

لقد وجدنا إمارة الرستميين تتوسط بين الأدارسة وأصحـاب تلمسان بنى سليمان وبين الأغالبة ولاة العباسيين المستقلين فى افريقية[٥] ، كما كان بنو أمية يعتبرون هذه الإمارة شاغلة للأغالبة عنهم ، وكان الأغالبة قد مارسوا البربر فى حروبهم ضدهم فأدركوا منها ألا طاقة لهم بخضد شوكتهم ، لهذا انصرفوا عن محاربتهم وركنوا إلى إصلاح شؤونهم فى الداخل بدل أن يضيعوا مجهودهم فى الخارج بدون جدوى ثم صار اهتمامهم يتوجه إلى البحر ويخضعون بعض الجهات

---

(١) ابن خلدون الجزء ٦ ص ١٢٢ وكان أصحاب تاهرت قد سبقت لهم معرفة به حيث أنه نزل بين ظهرانيهم سنة ٦٩ كما يقول الطبرى فى تاريخه الجزء الثالث ص ٥٦٢ .

(٢) غير أن الهلالى يذكر أن زناتة حاربت الرستميين لـــما امتنعوا . فلعل ذلك كان من تلقاء أنفسهم لأن إدريس الأكبر كان مشغولا بحرب البرغواطيين أما ابنه فلم يذكر التاريخ إلا محاربته للصفرية من الخوارج . روض القرطاس ص ١١ ط. أوبسالة .

(٣) تنازل لهم عنها ادريس الثانى وكان هذا قد دخلها سنة ٩٩ ثم غادرها سنة ١٠٢ القرطاس ص ٢٧ .

(٤) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٧ .

(٥) كان ابراهيم قد فاتح الرشيد فى إسناد ولاية افريقية إليه فاسعفه فى ذلك ثم توارثها أبناؤه وحفدته وفى أيام المامون استبدوا بالأمر . انظر ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٦ وما بعدها .

التى كانت فى الجزيرة الصقلية خارجة عنهم أو ثائرة عليهم[(١)] ، وكان بنو العباس يقنعون من هذه الولاية بأن تظل سداً بين ولاياتهم فى الشرق وبين هذه الإمارات الخارجة عن سلطانهم ، لهذا لم يتوقفوا فى السماح لهذه الإمارة الأغلبية أن يكون لها شبه استقلال بنفسها لأنهم لم يكونوا يطلبون منها إلا أن تبقى على صداقتها معهم وأن تحول بينهم وبين هذه الإمارات كما قلنا ، فكان وجود الرستميين — والحال هذه — لازماً لحفظ التوازن بين دول المغرب . وقد سبق أن عبد الوهاب نفسه كان راغباً فى موادعة أصحاب القيروان كما كان روح كذلك راغباً فيها[(٢)].

كان عبد الوهاب كأبيه عالماً متضلعاً فى شؤون الدين وبذلك احتفظ بمركزه كإمام للاباضية — ما عدا النكار — وكتابه الذى ألفه فى مسائل نفوسة الجبل كان أساساً للمدرسة الاباضية الرستمية . وكان إلى جانب ذلك يشجع الحركة العلمية بالبلاد ، ويجلب الكتب من الشرق إلى « مكتبة المعصومة » التى كانت تزخر بالكتب المتعددة فى مختلف الفنون والعلوم[(٣)].

وبعد ما قضى عبد الوهاب أيام حكمه — وكانت زاخرة بجلائل الأعمال — توفى سنة ثمان ومائتين[(٤)] ، فبويع ابنه ميمون أبو سعيد الأفلح بالامامة بعده ، وكان كذلك مرشحاً للامامة فى حياة أبيه ، فلم يكن يقل عنه دهاء ومكراً ،

---

(١) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٨ إلى ٢٠٣ وتاريخ اسبانيا المسلمة ، وتاريخ الامبراطورية المغربية فى أوربا عند الكلام على عبد الرحمن الثانى .

(٢) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٤ .

(٣) تاريخ الجزائر الجزء الثانى ص ٢٨ ، وانظر مقال « فروخى » ومقالنا الذى صدر أخيراً فى مجلة Tamuda العدد الأخير ص ٥٢ .

(٤) دائرة المعارف الاسلاميــة فى ترجمته وعند الكلام على الرستمية ، وكتاب الأنساب لـ « زامباور » أما الهلالى فيجعلها سنة ١٨٨ .

فاستطاع بتعاليم أبيه وسياسته المتقلبة أن يقبض على زمام الملك طيلة خمسين سنة[١].

لقد سالم الأفلح جيرانه الأغالبة — بادىء ذى بدء — ولكن أبا العباس محمد بن الأغلب بن إبراهيم صار يفكر فى التغلب على دولته ، ووفقاً لذلك أقدم على بناء مدينة بجوار « تاهرت » وسماها « العباسية » نسبة إليه[٢] ، وذلك تأخذ بمخنق تاهرت فتوجه إليها الأفلح وأخربها سنة سبع وعشرين ومائتين[٣] .

لنلق الآن نظرة عامة على هؤلاء الأغالبة ، وموقفهم من ممالك المغرب والأندلس ، فقد وجدنا أنهم بعد ما مارسوا البربر فى تلك الحروب الرستمية والإدريسية ، أدركوا أن لا جدوى من محاربة هؤلاء ، وأنه من الأجدى عليهم أن يسالموهم وينصرفوا لإصلاح شؤونهم الداخلية ، فعملوا على ذلك ، ووطنوا العزم على إقرار دولتهم التى صارت تستقل عن بغداد شيئاً فشيئاً ، وتخلل ذلك بعض الفتن داخل البيت المالك ، ولكن هذه القلاقل لم يطل بها الأمد ، وسرعان ما رجعت الأمور إلى نصابها واستجد الأغالبة نشاطهم ، وثبتوا دعائم مملكتهم من جديد ، ثم امتدت أنظارهم إلى البحار — كما سبق — ، وصاروا يداهمون بأساطيلهم القوية بعض الجزر ، فابتدأوا بجزيرة صقلية ، ثم سردانية ، وكورسيكة . وكان ذلك من غير شك مما يبعث السرور وينال الرضى من جانب العباسيين الذين كانوا حتى ذلك الحين على صلة متينة بهم ، وكانت حروبهم لا تنقطع ضد « البيزنطيين »[٤] .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، وزمباور ، وفروخى ، والهلالى الذى جعل وفاته ما بين ٢٢٧ و ٢٩ بناء على أنه تولى سنة ١٨٨ ، ولكن ذلك مخالف لما بيدنا من النصوص ، كما يخالفه ما فى « تاريخ إسبانيا المسلمة » من أنه كان على صلة بمحمد بن عبد الرحمن الثانى . ومعلوم أن عبد الرحمن هذا توفى سنة ٢٣٨ . أما ابن الصغير مؤرخ هذه الدولة فلم يذكر سنة وفاته .

(٢) وهى غير العباسية التى بناها ابراهيم قرب القيروان نسبة لبنى العباس . ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٩٦ و ٢٠٠ .

(٣) ابن خلدون الجزء الرابع ص ٢٠٠ ، وفى البلاذرى وابن الأثير الجزء السادس ص ٣٦٩ أن ذلك كان سنة ٢٢٩ .

(٤) منذ الرشيد فالمأمون فالمعتصم الذى ابتدأ غزو صقلية فى أول خلافته . ابن خلدون الجزء السادس ص ١٩٨ .

على حين كانت جماعة من الأندلسيين قد احتلوا جزيرة « كريت » بعد ما هاجروا من الأندلس على أثر حادثة الربض ثم ثورة الاسكندرية[١] .

وكانت « كريت » منذ أن افتتحت على عهد معاوية ما تزال خاضعة لولاة مصر إلا أنها لم تنل من جانبهم كبير اهتمام[٢] .

هذه الحوادث جعلت ملوك الأندلس يهتمون بموقف الأغالبة الذى سيطروا به على البحر الأبيض المتوسط ، خصوصاً وقد أحسوا بأن خطرهم صار يقترب إلى جزر البليار التى كانت آنذاك تحت حمايتهم[٣] ، لهذا وجدنا الحكم يواصل الأدارسة فيبعث وفداً إلى المولى إدريس الثانى يهنئه باعتلائه على العرش ، ويفاتحه فى أن يكونا يداً واحدة على خصومهم الأغالبة الذين بدأت معاركهم تحتدم بينهم وبين المولى إدريس ، إلا أن الربضيين الذين هاجروا إليه كانوا سبباً فى فتور هذه العلاقة ، كما كان القرويون الذين هاجروا إليه مما زاد فى توتر هذه العلاقة بينه وبين الأغالبة[٤] ، ولكن بموت الحكم سنة ٢٠٦ والمولى إدريس سنة ٢١٣ رجعت العلاقة الإدريسية الأندلسية من جديد تتوطد بين الطرفين ، فعمل عبد الرحمن الثانى — بكل نشاط — على إحكام علاقاته

(١) ثار بها ١٥٠٠٠ من الأندلسيين ثم توجهوا إلى كريت بعد ما أقاموا ١١ سنة بالاسكندرية . Scott الجزء الأول ص ١٦٧ ، وابن الخطيب فى الأعمال ص ١٦ القسم الثانى ، ولقد ذكر كثير من المؤرخين سبب هذه الثورة وكلهم مجمعون على أن سببها كان لشجار حدث بين أندلسى وجزار كما يقص ذلك ابن الخطيب فى المرجع السالف .

(٢) لدرجة أن ابن سعيد يقول : كانت حينئذ — لما احتلها الأندلسيون — خالية فعمروها. المغرب الجزء الأول ص ٤٢ .

(٣) البيان المغرب الجزء الثانى ص ١٣٢ وما بعدها — وذلك أيام عبد الرحمن الثانى — وصفحة ١٢٤ من الجزء الأول وكتاب المغرب الجزء الثانى ص ٤٩ ، وأعمال الأعلام القسم الثانى ص ١٩ وكتاب « History of the Moorish Empire in Europe » لمؤلفه Scott الجزء الأول ص٤٧٢ .

(٤) بسبب هجرة هؤلاء وأولئك بنى إدريس الثاني مدينة فاس وشطرها هؤلاء فاختص أهل الأندلس بشطرها واختص القرويون بالآخر (فى مواصلة الحكم لإدريس انظر Scott ، ص ٤٥٦) .

بينه وبين إمارات المغرب من إدريسية ، وسجلماسية ، وبرغواطية ، ونكورية ، ثم رستمية[١] ، وكان الهدف من ذلك كله إقامة سور فولاذى فى وجه الأغالبة ، الذين كانوا كما رأينا يحاولون أن يمدوا سلطانهم على الجانب الغربى من دولتهم بعد ما سيطروا على البحر بأساطيلهم ، التى لم يكن الأندلسيون يتوفرون عليها بتلك القوة ، وكانت حتى شواطىء جزيرتهم قد استهدفت لخطر النورمند[٢] فكان عليهم أن يستعدوا لخوض معارك البحار ضد الأغالبة وهؤلاء النورمند الذين تكررت إغارتهم على شواطئهم كما كان عليهم أن يحالفوا خصوم الأغالبة خصوصاً والقاطنين بالعدوة المقابلة من الأمراء عموماً ، لمواجهة الموقف الذى كان يلوح لهم بالخطر .

ثم لم يقفوا عند هذا الحد وإنما صاروا يبحثون عن تلك الوسيلة التى كان قد بحث عنها هرون الرشيد منذ زمن بعيد ، يوم أن عقد مع شرلمان Charlemagne اتفاقاً سرياً على أن يكون هذا مناوئاً للأمويين فى الأندلس[٣] ، وفعلا فقد داهم هذا عبد الرحمن الداخل[٤] ، فما كان من عبد الرحمن الثانى إلا أن وجد هذه الوسيلة ملك بزنطـه « تيوفل » Théophile الذى عقد معه كذلك اتفاقاً

---

(١) انظر كتاب ليفى بروفنسال « Histoire de L'Espagne Musulmane » الجزء الأول ص ٢٤٥ — ٢٤٨ .

(٢) وهم المذكورون فى كتب التاريخ العربية باسم المجوس ؛ انظر ابن عذارى ، وتاريخ اسبانية المسلمة وتاريخ الامبراطورية المغربية فى أوربة عند الكلام على عبد الرحمن الثانى . ويقول ابن الخطيب فى أعمال الأعلام : وهم الذين يسمونهم اليوم نصارى قشتالة بالاتقليش وأهل المشرق بالفرنج وبالانكثير ومقر ملكهم بجزيرتين . . القسم الثانى ص ٢١ . ويقول ابن سعيد : ظهرت مراكب الأردمانيين المجوس (المغرب الجزء الأول ص ٤٩) .

(٣) انظر الجزء الأول ص ٤٠٢ وما بعدها من كتاب History of the Moorish Empire

(٤) انظر دولة الاسلام فى الأندلس للأستاذ محمد عبد الله عنان ، العصر الأول صفحة ١٧٢ وما بعدهـا ، ومجلة « رسالة المغرب » العدد ١٣٥ فى مقالنا « كيف أسس عبد الرحمن بن معاوية مملكته بالأندلس » .

ضد العباسيين والأغالبة الذين كانوا قد انتزعوا من مملكة بزنطة جزيرة «قبرص»(١) وتولىَ ذلك يحيي الغزال الذى بعثه إليه عبد الرحمن الثانى سنة خمس وعشرين ومائتين . فأحكم بينهما المواصلة كما يقول ابن خلدون والمقرى ، وارتفع بذلك لعبد الرحمن ذكر عند منازعيه من بنى العباس .

هذا هو السر فى أن أفلح لما أخرب مدينة العباسية سارع إلى صاحب الأندلس يخبره بذلك ، فسر هذا لذلك الخبر وبعث لأفلح بمائة ألف دينار ومكافأة له على هذا العمل الجليل(٢).

قلنا إن أفلح كان لا يقل فى دهائه عن أبيه عبد الوهاب ، وبقى أن نذكر أنه كان كذلك لا يقل فى علمه عنه إلا أنه اشتهر بالأدب أكثر من غيره ، وقد أثبت له البارونى قصيدة طويلة فى فضل العلم ومزاياه والتحريض على اكتسابه(٣)، وبعلمه استطاع أن يصير رأساً للواصلية إلى جانب كونه كذلك رأساً للاباضية والصفرية(٤) ، إلا أنه بعد ما سلك سياسة أبيه فى موادعة جيرانه أولا ومصادقة أصحاب الأندلس اتبع سياسته فى التضريب كذلك . ثم وزع قواته وجعل قيادتها فى أيدى السلالات الفارسية وكانت هذه قد شغلت أسمى المناصب وأعظمها فى الدولة . كما كانت تجارات المملكة وثرواتها بيد التجار الفرس — كما قلنا — فكون هؤلاء نوعاً من الاستقلال العنصرى داخل الجنسية الاباضية . وقد بنى أحدهم — ابن وردة — قيصرية سماها باسمه(٥) وكان له حرس خاص تحت

---

(١) ابن خلدون الجزء الرابع ص ١٣٠ ونفح الطيب ص ١٦٣ من الجزء الأول طبعة المطبعة الأميرية وكتاب : History of the Moorish Empire in Europe p. 251, 488 .

(٢) ابن خلدون الصفحة السابقة .

(٣) مطلع تلك القصيدة : العلم أبقى لأهل العلم آثارا * يريك أشخاصهم روحا وابكارا تاريخ الجزائر للهلالى الجزء الثانى ص ٢٨ .

(٤) يقول ابن خلدون فى الجزء السادس ص ١٢١ : « وكان أتباعه من الواصلية وحدهم ثلاثين ألفا ظواعن ساكنين بالخيام» ونحو هذا يقوله ياقوت فى معجمه الجغرافى حينما تكلم عن تاهرت .

(٥) مقال « فروخى » السالف الذكر .

رياسته إذ كان فى نفس الوقت يتمتع بسلطة رئيس الشرطة ، فكانت قيصريته ترعى من جانب هؤلاء وتقف فرقة منهم بجانب قيصريته .

وكان — وقد اعتمد على الفرس — يسترشد بآرائهم ويستمد قوته السياسية والمالية منهم ، فاستطاع بذلك أن ينعم بالهناء والرخاء فى قصره ، وشمل هذا الهناء الرعية فركنوا إلى الراحة والدعة ، وانتشر البذخ بينها والترف الذى أدى إلى انتشار حياة اللهو والمجون ، فانغمس الناس فيها ، وصارت بوادر الانحلال تلوح فى الأفق وبدأت الخصومات تضطرم بين الفرس وزناتة بالخصوص ، فعادت تلك السياسة المخطئة التى سنها له أبوه على الدولة أخيراً بالوبال ، ولم يستطع نفسه أن يستفيد منها طويلا كما استفاد أبوه لأنه كان ينقصه من أبيه تلك الشخصية القوية التى تركب الصعاب وتواجه المشاكل بعزم وقوة وصرامة . أما الدهاء والمكر وحده فكثيراً ما يأتى على صاحبه بالضد . ولهذا فإنه ما توفى حتى كان بركان الفتن قد انفجر ، وصارت ملوك هذه الدولة لعبة فى يد المتآمرين ، وعادت الخصومات القبلية تنبعث من جديد ، ويقوى بعضها على بعض فتقام الملوك عن عروشها ، ثم تمهد هذه العروش لآخرين يستوون عليها وقد أسندتهم قبيلة أو أخرى دون أن يكونوا ذوى مواهب ذاتية ، يستطيعون بهـا أن يسيطروا على المواقف ، ويصمدوا للحوادث (١) .

---

(١) ولم يكف ذلك وإنما وجدنا هذه العائلة تنشق على نفسها لأول مرة — وهذا طبيعى فى مثل هذه الظروف ، فتقم الحروب بينهم وتتوزع المملكة فيما بينهم ، ويتحكم الناس فى مصيرهم بواسطة التحكيم الذى كان سلفهم فيما قبل قد أنكروه على علي ومعاوية وكان هو السبب فى شقهم لعصا الطاعات وحملهم لواء العصيان طيلة قرنين أو يزيد من الزمان ، وكانت من نتائج إنكارهم هذا — كما رأينا — أن تأسست هذه الإمارات المتعددة مستقلة عن الخلافة العظمى ، كما تأسست أخر فى الشرق ، وكانت من عواقب هذه وتلك أن ظهرت عقائد حاول أصحابها أن تكون ديانات على استقلال مثل إمارة البرغواطيين فى بسيط « تامسنا » بالمغرب الأقصى ، التى نشأت عن الصفرية وانتشارها فى هذه البلاد ، وظلت هذه العقيدة الزائغة تضطرب فى طول البلاد وعرضها زهاء أربعة قرون ، لم تخضد فيها شوكة أصحابها إلى أن قضى عليها يوسف بن تاشفين ، قضاء صوريا فى الحقيقة ، ولهـذا نجد فيما بعد ذكر لهؤلاء البرغواطيين ، كما نجد حملات تجرد إليهم للتخلص من شيعتهم .

توفى أبو سعيد ميمون الأفلح سنة ٢٥٨[١] فقام بالأمر ابنه أبو بكر ، وكان ميالا إلى الراحة مولعاً بالأدب ، تاركاً لأخيه أبى اليقظان وصهره محمد بن عرفة أمر تسيير الدولة ، فكانت النتيجة أن رؤساء الحكومة لم يرضوا بذلك ، وعملوا على اغتياله بعد ما فتنوا عليه فتنة أخرجته من « تاهرت » ، فاستولى عليها محمد بن مسالة الهوارى بعد حروب شديدة . وكان منشأ هذه الفتن أن بطانة أبى بكر لما نفسوا على صهره ابن عرفة مكانته من الدولة أوعزوا إلى أبى بكر أن يتخلص منه متذرعين بتهمته بالخيانة فلما كانا فى صلاة المغرب طعنه خادم لأبى بكر ، فاستفظع الناس هذه الفعلة ، وثاروا بأبى بكر ، وقامت الحرب بين أنصار الحكومة وبين خصومها ، وكان بجانبه نفوسة والفرس ، فتغلب عليهم خصوم الحكومة ، وتفرقوا فى أقاصى البلاد ، ثم استولى ابن مسالة على تاهرت ، فأجلى لواتة[٢] عن المدينة ، فاجتمعت على أبى اليقظان ، فذهب بهم مع شيعته إلى تاهرت ، ثم انضمت إليه نفوسة طرابلس ، فتقوى بها وحاصر المدينة التى فتحت له أبوابها بعد سبع سنين . أما أبو بكر فقد فقد إمامته التى لم يمكث فيها إلا سنتين كما استظهر البارونى[٣].

وبعد تولى أخوه أبو اليقظان محمد بن الأفلح[٤] وكان أيام أبيه قد ذهب إلى الشرق حاجاً فقبض عليه العباسيون وسجنه الواثق مع أخيه المتوكل ، فلما

---

(١) معجم الأنساب للمستشرق «زامباور» ودائرة المعارف الاسلامية الفرنسية عند الكلام على الرستميين . أما الهلالى فيجعلها سنة ٢٣٨ .

(٢) يقص ابن الصغير هذه القصة فيقول : « لما نزل بالعجم ونفوسة ما نزل تفرقوا فى أقاصى البلاد ، فنزلت العجم بموضع يقال له تابغليت وهى على مرحلتين من مدينة « تاهرت » ونزلت الرستمية ومن لف لفها باسكيدال وبه أبو اليقظان . وهو مجمع الاباضية قبلة « تاهرت » على يوم أو أزيد قليلا . ونزلت نفوسة بقلعة مانعة يقال لها اليوم قلعة نفوسة .

(٣) من رجال القرن العشرين توفى بالهند سنة ١٩٤٠ . وفى دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية لا ينص إلا على تاريخ توليته وكذلك « زامباور » فى كتابه معجم الأنساب .

(٤) فى دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية ومعجم الأنساب لم ينص إلا على نهاية إمامته وهى سنة ٢٨١ ولكن الهلالى ينص على أن توليته كانت سنة ٢٤١ بناء على أن أخاه تولى سنة ٢٣٨ ولم يمكث فى إمامته إلا سنتين كما استظهر البارونى .

آل الأمر إلى المتوكل سرحه وأحسن إليه ، فعاد إلى تاهرت ، وفى السنة التى بويع فيها كان الثوار قد تمكنوا من تاهرت فزحف لاستردادها وحاصرها سبع سنوات استطاع فى نهايتها أن يطرد الثوار منها وأن يتمكن من إعادة الأمور إلى نصابها ، وظل فى حكمه أربعين سنة[١] كان فيها مثلا للعلماء الزهاد فافتتنت به نفوسة الجبل ، وصاروا يعتقدون فيه اعتقادات ساعدته على أن يحتفظ بصيانة الدولة ، فمكث فى قداسته يسير الأمور إلى أن توفى سنة ٢٨١ بعد ما عمر مائة سنة[٢] ، ثم بويع ابنه أبو حاتم يوسف ، وكان كثير المروءة واسع الاحسان ولكن الأمور اضطربت عليه فأخرج من المدينة ثم عاد إليها وائتمر به بعض قرابته فقتلوه سنة ٢٩٤[٣]. وكان العالم بكر بن حماد ممن أوضعوا فى الفتنة أول الأمر ولكنه اعتذر إليه بقصيدة بعد ما رجع إلى تاهرت[٤] ، كما كان عمه

---

(١) كما يذكر ابن الصغير الذى كان حاضرا فى وفاته ، والدكتور « فروخى » . ولكن تبقى هناك مشكلة وهى أنه فى دائرة المعارف الإسلامية وفى معجم الأنساب نجد أن أخاه بويع سنة ٢٥٨ وعليه فيكون قد حكم نحو عشرين سنة ، كما ان هناك مشكلة أخرى وهى أن ابن القوطية يذكر فى ص ٩١ ، ٩٢ أن عمر بن حفصون خشى لما كان بتاهرت أن يتقبض عليه بنو اليقظان مع أن عمر هذا ثار سنة ٢٧١ ، فهل معنى هذا أن بنى اليقظان كانوا مالكى تاهرت على عهد أبيهم ؟

(٢) وكان أبو اليقظان على صلة طيبة مع محمد بن عبد الرحمن الثانى كما فى كتاب « تاريخ اسبانيا المسلمة » الجزء الأول ص ٢٤٥ ويقول ابن القوطية فى ص ٩٢ إن ملوك تاهرت كان ولاؤهم لبنى أمية ، ويذكر ذلك بمناسبة الكلام على عمر بن حفصون لما كان بتاهرت ثم ثار على محمد هذا . كما أن ابن الخطيب قال فى حقه : وتخدمه ملوك البلاد المغربية واعترفت بطاعته بتاهرت وسجلماسة ، أعمال الأعلام القسم الثانى ص ٢٤ . نشر بروفنصال .

(٣) تاريخ الهلالى الجزء الثانى صفحة ٢٤ ، أما دائرة المعارف الاسلامية فلم تنص على سنة وفاته .

(٤) يقول فى مطلعها :

ومؤنسة لى بالعراق تركتها — وغصن شبابى فى الغصون نضير
فقالت كما قال النواسى قبلها — عزيز علينا أن نراك تسير
فقلت جفانى يوسف بن محمد — فطال على الليل وهو قصير
أبا حاتم ما كان ما كان بغضة — ولكن أتت بعد الأمور أمور
فاكرهنى قوم خشيت عقابهم — فداريتهم والدائرات تدور
وأكرم عفو يوثر الناس أمره — إذا ما عفا الانسان وهو قدير

انظر مجلة « Tamuda » العدد الأخير لسنة ٥٦ .

يعقوب نازعه الحكم . وكان قد ارتحل إلى زواغة بعد ما بويع ابن أخيه أبو حاتم ، فلما أخرج هذا من المدينة استقدمه أهلها وبايعوه ، فحارب ابن أخيه ، ثم توقف عنه بتدخل أهل الفضل بينهما ، فعاد أبو حاتم يستألف الناس فأعادوه إلى المدينة التي غادرها يعقوب إلى زواغة مرة أخرى بعد ما قام أميراً أربع سنوات ، وكان بعيد الهمة نزيه النفس عاش حتى استولى الشيعة على تاهرت فارتحل إلى برقة وعرض عليه أهلها بيعتهم فقال لهم : « لا يستتر الجمل بالغنم » ثم توجه إلى مصر نهائياً بعد ما أقام بجبال نفوسة وبإفريقية ضارباً فى البلاد[١] ، ولقد حملت هذه الدولة مشعلا عظيما للحضارة والعلم فى الشمال الافريقى فكانت تلى القيروان فى ذلك[٢] .

لما قتل أبو حاتم بويع أخوه اليقظان بن أبى اليقظان سنة ٢٩٤ ولم يتمتع بالملك طويلا ، فبقى مدة عامين وأمره فى اضطراب إلى أن قتله الشيعة فى طائفة من أسرته سنة ٢٩٦ ، وبذلك انطوت آخر صفحة للرستميين كدولة ثم انتشرت فلولهم فى البلاد[٣] .

ولما كانت هذه المملكة تلفظ نفسها تحت ضربات العبيديين القاسية كانت جماعة النكار تلتف حول زعيمها أبى اليزيد الملقب « صاحب الحمار » الذى حاول أن يصد العبيديين وأن يعيد إلى الاباضيين دولتهم الفتية ولكنه لم يوفق فى هذا ، فقبض عليه بعد معارك دامية ، ثم سلخ جلده وحشى تبناً ووضع فى

(١) انظر مقال « فروخى » الذى يجعله آخر الرستميين كما صنع صاحب معجم الأنساب الذى اعتمد على دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية فى ذلك وهذه تجعل يعقوب بن الافلح قد أعيد إلى العرش بعد مقتل أبى حاتم سنة ٢٩٤ ولو أنها لم تنص على نهاية أبى حاتم بتاريخ معين .

(٢) انظر Ch. Andre Julien فى كتابه : « Histoire de L'Afrique du Nord » عند كلامه على الاباضية ومقال « فروخى » والمقال الذى نشرناه فى العددين المذكورين من مجلة « لسان الدين » وتاريخ الجزائر للهلالى الجزء الثانى .

(٣) الهلالى الجزء الثانى ص ٢٦ .

قفص وطيف به[١] ، كما فعل « بأبى حمارة » أيام المولى عبد الحفيظ ، واتعظ يعقوب بما حصل للنكار ، فسلم بالأمر الواقع وهاجر إلى الشرق كما تقدم .

لقد انطوت صفحة مملكة الاباضية الرستمية ، ولكن ليس معنى هذا أن هذه السلالة قد انقضى أمرها من شمال افريقيا ، وإنما وجدناها عند المطاردة العبيدية ، تتجه إلى الشرق وتتركز فى واحة « ورجلة » ، وظلت فى نشاطها هناك إلى أن داهمتها جيوش « المرابطين[٢] » ، فهاجرت مقرها ، ثم استقرت فى « مزاب » ، فشمرت فيها عن سواعدها وحفرت الآبار وبنت الدور وجعلت تلك الأماكن واحات خصيبة ، ولم يمض وقت طويل حتى كانت تلك الواحات تتخذ لنفسها صبغة القرى العظيمة فسميت فيما بعد باسم « سبع مدن »[٣] .

وفى أكثر من موضع نجد ابن خلدون يتحدث عنهم ويخبر بأنهم ما زالوا قائمين فى بعض الجهات فى شبه استقلال ، نعم إنهم ما زالوا حتى عهدنا هذا بالرغم مما أصيبوا به من كوارث وما استهدفوا إليه من مطاردات ، وفى القرن التاسع كان المسافر يسميهم « المرتجين المحمديين » ، ويسجل لهم أن « الأمانة هى الطابع الخلقى فى تجارتهم والإيمان يحعل من لهجتهم ومن حياتهم الاجتماعية مغزى نبيلا »[٤]

---

(١) ابن خلدون الجزء الرابع ص ٣١ و ٤٠ والجزء السادس ص ١١٧ ، ١٤١ والجزء السابع فى الصفحات : ١٠ و ١١ و ١٤ و ١٦ .

(٢) مقال « فروخى » .

(٣) المقال السابق ، وجغرافية الجزائر لأحمد المدني الذى يذكر هذه السبع المدن كالآتى : غرداية (العاصمة) . بنى يزقن ، العطف ، القرارة ، بنورة ، مليكه ، بالريان وفى جنوبها واحات عامرة بديعة منها « وركلة » المذكورة . ويقول صاحب الجغرافية المذكورة عند كلامه على « مزاب » أنها فى الصحراء الشرقية من عمالة الجزائر ، وأهلها حتى الآن ما زالوا اباضين .

(٤) الدكتور Napegyi فى كتابه المنشور باسم «Ghardaia, Ninety Days in the Desert» سنة ١٨٧١ .

وبالرغم مما تعرضت له هذه الجماعة من اعتوار الغارات الإفرنسية والايطالية عليها فإنها ما زالت — كما قلنا — تحافظ على مراكزها الاجتماعية الخاصة ، وتحتفظ بملامحها الجنسية سواء فى « مزاب » أو فى جبل « نفوسة » . . . وقد خرجت من تلك الحروب التى كانت تكتسح بلادها — فى الحرب العالية الأخيرة — قوية عزيزة ، فاستقلت « طرابلس » ورجعت كرامة جبل نفوسة إلى أصحابه ، وتحركت الجزائر المجاهدة فى ذلك الجبل الذى يحفظ له التاريخ كثيراً من مواقف النخوة والإباء ، وقد اعتزت به بعض فلول العبيديين من رستمية ، كما كان معتزاً به أولئك النكار منذ عهد عبد الوهاب إلى أن خاضوا معاركهم الحاسمة ضد العبيديين ، وهم اليوم يخوضون هذه المعارك الطاحنة ضد الفرنسيين المعتدين الغاصبين ، بارك الله فى جهادهم وثبت أقدام رجالهم الأبطال ، حتى نرى فى القريب العاجل — بحول الله وقوته — أمة الجزائر المجاهدة قد نالت سيادتها الكاملة وتخلصت من نير العبودية الظالمة . . .

محمد بن تاويت

أسنى المتاجر

في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر

وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر

لأبي العباس أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني الونشريشي

٨٣٤ — ٩١٤ / ١٤٣٠ — ١٥٠٨

تمهيـــد

١ — المخطوط

في عام ١٨٦٦ حاول المستشرق ماركوس جوزيف مولر Marcus Joseph Müller في فصل من كتابه المسمى :

Beiträge zur Geschichte der westlischen Araber (2 Hefte, München, 1866).

أن ينشر ذلك النص ، فلم ينشر من المخطوط إلا صفحة واحدة تحت عنوان : « أحوال المهاجرين الغرناطيين في افريقيه »[1] :

Zustände der Ausgewanderten Granadiner in Africa.

وهذه الصفحة تضم السؤال فقط ، أما الفتوى — وهي الأهم — فقد ضرب عنها صفحاً وقال : « إن نشر الفتوى الدينية يبدو زيادة لا لزوم لها »[2] ، وحسب الكثيرون أن هذا النص قد نشر ، أو نشر جزئياً كما قال بروكلمان ،

---

(١) الكراس الأول ص ٤٢ — ٤٤

(٢) Das theologische Fetwa scheint überflüsig

وانصرفوا عنه رغم أهميته كوثيقة تاريخية لها قيمتها . ولهذا لم يحاول أحد نشره ، واكتفى الكثيرون بالإشارة إليه أو الانتفاع بفقرات منه ، دون العناية بنشره[١] ، بل أهمل بعضهم أمره تماماً ، كما حدث عند ما نشر اميل امار فقرات من « المعيار » للونشريشي فى مجلد ضخم ، أورد فى مقدمته قائمة بمؤلفاته لا نجد بينها إشارة إلى هذا الكتيب الهام[٢] .

وهذا النص صغير الحجم ، يقع فى ثلاث عشرة ورقة ضمن المخطوط رقم ١٧٥٨ بمكتبة الاسكريال (من ورقة ٨٣ إلى ٩٥) وصفحاته صغيرة (حجم الصفحة ٢٠×٢٨ سنتيمتراً فى كل صفحة ٢١ سطراً) وورقه من البارشمان الصقيل ، وهو مكتوب بخط نسخ مغربى واضح وبعض أوائل السطور وحروف العطف بالمداد الأحمر[٣] . وهو من تأليف الفقيه المغربى أحمد بن يحيى بن محمد ابن على الونشريشى من فقهاء القرن التاسع وأوائل العاشر الهجريين (٨٣٤ — ٩١٤/ ١٤٣٠ — ١٥٠٨) وقد فرغ من كتابته فى ١٩ ذى قعدة سنة ٨٩٠ أى وهو فى السادسة والخمسين من عمره الطويل .

وقد أورد الونشريشى هذه الفتوى فى مجموع الفتاوى الذى صنفه سنة ٩٠١/ ١٤٩٥ المسمى « بالمعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب » ، وهو أضخم جامع لفتاوى أهل الجناح الغربى من عالم الإسلام ، ولم يلق مجموع آخر مماثل من الرواج ما لقى ، فإن نسخه المخطوطة كثيرة وتوجد فى كل مكان ، وقد طبع فى فاس طبع حجر فى اثنى عشر مجلداً ، صدرت

---

(١) انظر : بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ٢٤٨ و ٣٥٦ وملحق ٢/٣٤٨ و
Isidro de las Cagigas, *Los Mudéjare* I, Madrid 1848 pp. 68—69, 83.
Lévi-Provençal, *Islam d'Occident,* (Paris 1948), p. 137—151.

(٢) Emile Amar, *La Pierre de Touche des Fétwas de Aḥmad al-Wanscharīsī. Choix de Consultations Juridiques des Faqīhs du Maghreb traduites et analysées.* Tome I, dans *Archives Masocaines.* Volume XII (Paris 1908) pp. VIII—IX.

(٣) أشار إليه الغزيرى فى فهرس الاسكوريال ج ٢ ص ١٦٩ — ١٧٠ تحت رقم ١٧٥٣

سنتى ١٣١٤ و ١٣١٥ / ١٨٩٦ — ١٨٩٧ وهى طبعة غير محققة ، والكتاب فى حاجة إلى طبعة جديدة[١] .

وتقع صورة الفتوى التى ضمنها الونشريشى كتابه « المعيار المغرب » فى باب « نوازل الجهاد » فى الجزء الثانى من ص ٩٠ إلى ص ١٠٦ ، وقد استعملناها كنسخة ثانية نقابل عليها النسخة المخطوطة ، ورمزنا إليها فى التعليقات بحرف م ، فى حين أننا رمزنا إلى المخطوطة بكلمة الأصل .

ب — المؤلف

والونشريشى أو الونشريسى منسوب إلى وَنْشَرِيش أو وَنشريس قرية بناحية بجاية الجزائر بين باجه وقسنطينة ، وتكتب كذلك ونسريس وهو أيضاً اسم جبل من سلسلة جبال صغيرة تسمى بنى شقران Beni-Chougran[٢]. وإسمه الكامل أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد التلمسانى الونشريشى وهو من جملة فقهاء المغرب فى القرن التاسع الهجرى وأوائل العاشر ، وقد ترجم له أحمد بابا التمبكتى فى نيل الابتهاج (رقم ٧٤) وابن القاضى فى كتابيه جذوة الاقتباس (رقم ٨٠) ودرة الحجال (١/٤٣ رقم ١٣٠) وابن مريم فى « البستان » (رقم ٥٣ ، وترجمة ف. بروفنزالى ١/٥٧) وابن عسكر فى « دوحة النسرين » (رقم ٣٧) والكتانى فى « سلوة الانفاس » (٢/١٥٣) وذكره عبد الحى الكتانى فى فهرس مخطوطات مكتبة جامع القرويين (٢/٤٣٨ — ٤٣٩) أى

---

(١) راجع : الدكتور محمود على مكى ، كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر الأندلسى ، صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية المجلد الرابع ، عدد ١ و ٢ سنة ١٣٧٥/١٩٥٦ ، ص ٥٩ — ٦١.

(٢) عن مقدمة كتاب اميل امار المشار إليه آنفاً ، (ص ٦ من المقدمة) وقد اعتمد هو على : Elisée Rechus, *L'Afrique Septentrionale*. 2e partie, pp. 313—317.
وقد ذكر أن رينيه باسيه فى بحث سنشير إليه يكتب اسم القرية والجبل ونشريش أو ونشريس أو ورنسنيس أو ورنسيس . وأضاف أن لامبير يقول إن معنى هذا اللفظ البربرى : ليس هناك أعلى من ذلك rien de plus haut .

أن المادة عنه متوافرة ، ولكن هذه التراجم كلها متشابهة ولهذا فسنجتزىء منها بما كتبه أحمد بابا التمبكتى فى « نيل الابتهاج » ، فهى تغنى فى التعريف به ، قال : العالم العلامة ، حامل لواء المذهب (المالكى) على رأس المائة التاسعة (كذا) أخذ عن شيوخ بلده تلمسان كالإمام أبى الفضل قاسم العُقبانى وولده القاضى العالم أبى سالم العقبانى وحفيده الإمام العلامة محمد بن أحمد بن قاسم العقبانى والإمام محمد بن العباس والعالم أبى عبد الله الجلاب والعالم الخطيب الصالح ابن مرزوق الكفيف والغرابلى والمرى وغيرهم ، ثم حصلت له كائنة من جهة السلطان فى أول محرم عام أربع وسبعين وثمانمائة ، فانتهبت داره ، وفر إلى مدينة فاس ، فاستوطنها . قال أحمد المنجور فى فهرسته : وأكب على تدريس المدونة وفرعى (كذا وصحتها فروع) ابن الحاجب : وكان مشاركاً فى فنون العلم ، إلا أنه لما لازم تدريس الفقه يقول من لا يعرفه أنه لا يعرف غيره ، وكان فصيح اللسان والقلم ، حتى كان بعض من يحضره يقول : لو حضر سيبويه لأخذ النحو من فيه ، وتخرج به جماعة من الفقهاء ، كالفقيه أبى عباد ابن مليح اللمطى . قرأ عليه ابن الحاجب والشيخ المتفنن الأستاذ أبى زكريا السوسى والفقيه المحدث محمد بن عبد الجبار الورتدغيرى والفقيه عبد السميع المصمودى والفقيه العلامة محمد بن الغرديسى التغلبي . وبخزانة هذا الرجل انتفع لاحتوائها على تصانيف الفنون ، وبها استعان فى تصنيف كتابه « المعيار » سيما فتاوى فاس والأندلس ، فانما تيسرت له من هذه الخزانة ، وأخذ عنه ولده عبد الواحد أيضاً . قلت : أما فتاوى افريقية وتلمسان فاعتمد فى ذلك على نوازل البرزلى والمازرى فيما يظهر لمن طالعهما . وله تآليف كثيرة منها « المعيار المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب » فى ستة أسفار ، جمع فأوعى ، وحصل فوعى ، وتعليق على ابن الحاجب الفروعى فى ثلاثة أسفار ، ووقفت على بعضها ، « وغُنْيَة المُعاصر والتالى على وثائق الفشتالى » ، و « كتاب القواعد فى الفقه » صغير محرر ، ووثائقه المسماة « الفائق فى أحكام الوثائق »

ولم يكمل ، وتأليف له فى الفروق فى مسائل الفقه ، وقفت عليه ، وغيرها ، توفى عام أربع عشرة وتسعمائة ، وفى هذه السنة استولى الفرنج على مدينة وهران ، فك الله أسرها ، وعمره نحو ثمانين سنة . أخبرنا بذلك صاحبنا الشيخ المسن مفتى فاس محمد بن قاسم القصار الفاسى . زادنى بعض أصحابنا أن وفاته يوم الثلاثاء موفى عشرين من صفر ، وأنجب ولده عبد الواحد وسيأتى فى حرف العين (١) » .

وإذا نحن تأملنا هذه الترجمة على ضوء نص الفتوى التى ننشرها ، أخذنا صورة عن مستوى العلم ونوعه فى المغرب الأقصى خلال القرن التاسع الهجرى ، وتبينا أن العلم وقف إذ ذاك عند مستوى الجمع والحفظ والتكرار ولا زيادة ، كما كان الحال فى المشرق إذ ذاك ، وقد ذهبت مع أمس الدابر أيام العلماء المجتهدين المبتكرين ، ولم تعد فى دوائر العلماء هذه الشخصيات الجليلة العامرة التى جعلت للفقه فى المغرب والأندلس دولة تضارع دول السلاطين ، ذهبت أيام فقهاء القرون الأولى وانتهى الابتكار فى التأليف والتفكير عند أبى بكر بن العربى ، ولم يعد أمامنا إلا فروعيون مقلدون أو مصنفون جماعون يأخذون من هنا ويضعون هنا ويقيسون نوازل أيامهم على سوابق وقعت فى القرون الأولى ، ويخطئون فى القياس أو يعتسفونه ، ويلقون الأحكام جزافاً دون نظر إلى ظرف طارىء أو حال متغيرة ، ويقنعون بأقرب الموارد دون تكلف عناء دراسة الأحوال الراهنة والتبصر فيما يحيط بهم وما ينبغى له ، أو تَنَبُّهٍ إلى ما يمكن وما لا يمكن ، وما يصلح وما لا يصلح ، هذا والشريعة بين أيديهم سمحاء وباب الفكر ذو سعة . فهذا الشيخ الذى تصدى لابداء رأى فى مصير المسلمين المتخلفين فى الأندلس لم يكلف نفسه ، عند ما جلس يكتب هذه الفتوى ، عناء البحث

---

(١) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد اقيت المعروف ببابا التنبكتى : « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » على هامش الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب (القاهرة ١٣٥١) ص ٨٧ — ٨٨

عن أحوال من يفتى فيهم وتقصِّى أخبارهم وتعرف الأسباب التى تضطرهم إلى البقاء فى الأندلس وتحول بينهم وبين الهجرة إلى المغرب ، ولم يذكر أنهم ، أولا وقبل كل شىء بشرٌ ضعفاء ، عسير عليهم مغادرة الأوطان ومعاهد الحياة الطويلة التى تقلب فيها الآباء والأجداد قروناً متطاولة ، يسيرٌ على نفوسهم الرضى بعهود تعطى لهم ووعود تصدر إليهم من ملوك وأمراء ، على أمل فرج الله الذى لا ينسى عباده . وهو عند ما أراد أن يضرب مثالا لما يمكن أن يصيب المسلم المتخلف فى بلاد النصرانية من الأذى فى أهله ذهب يلتمس مثالا من القرن الخامس الهجرى ، وهو حادث كنة المعتمد بن عباد ، بينما مئات الحوادث المماثلة تقع أمام عينيه ، فقد كانت كارثة الأندلس على أيامه قد وصلت إلى ذروتها ، وأصبحت وكأنها طوفان مغرق يطغى كل يوم على ناحية ، ويقذف إلى المغرب بحطام الناجين مئات وآلافاً ، وكل منهم يحمل من الأخبار والتفاصيل والبراهين أضعاف ما تحمل قصة زوج ابن المعتمد ، وهى فى ذاتها قصة لا تصلح مثالا ، إذ أنها تتعلق بامرأة ضعيفة الإيمان بطبعها ، قتل المرابطون زوجها ثم استولوا على ديارها ، فملأ قلبها الحقد وارتمت بين أيدى خصوم المرابطين فى السياسة والدين ، وهذا أمر من الممكن حدوثه فى كل حين ، ولكن شيخنا يحفظ ولا ينظر ، ويقسو على إخوان لنا فى الدين وضعتهم صروف الأيام بين حجرى رحى تطحن ولا ترحم .

ثم إنه يقول إن دخول بعض المسلمين تحت حكم النصارى أمر لم يعرفه المسلمون إلا فى القرن الخامس الهجرى بعد استيلاء النرمانيين على صقلية : « ولم تحدث على ما قيل إلا بعد مضى مئين من السنين وبعد انقراض أئمة الأمصار المجتهدين ، فلذلك لا شك لم يتعرض لأحكامها الفقهية أحد منهم » وهذا كلام يدل على علم قليل جداً بتاريخ الإسلام ، وهذا الاهمال للتاريخ لم يقتصر على علماء ذلك العصر فى المغرب بل يشمل علماء المشرق أيضاً ، ففى أوائل

القرن التاسع وفى فاتحة « إمتاع الأسماع » شكا تقى الدين المقريزى من جهل معاصريه من الفقهاء بالتاريخ عامة وبسيرة نبيهم صلوات الله عليه بصفة خاصة ، ولهذا تكلف كتابة السيرة لهم .

ففى أثناء الصراع الطويل بين الاسلام والنصرانية فى المشرق وحوض البحر الأبيض والمغرب لم يخل الأمر بين حين وحين من أن تقع بعض بلاد الاسلام فى أيدى غير المسلمين ، ففى أيام المهدى العباسى استولى الروم على « الحديثه » وحكموها أعواماً حتى استردها المسلمون أيام الهادى(١) وفى سنة ١٨٣/٧٩٩ أثناء حكم الرشيد غزا الخزر أرض الاسلام من « باب الأبواب فأوقعوا بالمسلمين وأهل الذمة وسبوا أكثر من مائة ألف رأس ، وانتهكوا أمراً عظيما لم يسمع بمثله فى الأرض(٢) » وفى سنة ٣٤٩/٩٦٥ استولى نقفور فوكاس على كريت ، وفى السنة التالية استولى على عين زرب ومرعش ، وفى سنة ٣٥٣/٩٦٥ أخذ « قالى قلا » وجزءاً من صقلية ، وفى سنة ٣٥٨/٩٦٩ قام بحملة مخربة على الشام وأوغل فيها واستولى على شيزر وحماه وحمص واقترب من طرابلس وأحرق جباله واللاذقية ، واستولى قواده فى آخر ذلك العام على انطاكية ، وتلا ذلك وقوع حلب فى أيديهم ، فأما انطاكية فقد ضمت إلى دولة الروم بمن فيها من المسلمين ، وأما حلب فأصبحت ولاية خاضعة لسلطانهم معاهدة لهم . وفى عام ٣٦٣/٩٧٤ استولى يوحنا الشميشق Jean Tzimiscès إمبراطور الروم على نصيبين ، وبسط سلطانه على الموصل ، وفى العام التالى استولى على بعلبك وأخذ الجزية من دمشق ثم عاث فى نواحى الجليل وطبرية والناصره حتى وصل إلى قيصرية على شاطىء البحر(٣) ، وغير ذلك كثير .

---

(١) ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، طبعة المطبعة المنيرية بالقاهرة ، ٥/٧٦ — ٧٧

(٢) انظر ابن الأثير ، حوادث سنة ٣٤٨ وما يليها ، ج ٥ ص ٣٥٥ وما يليها و
Schlumberger, *Un Empreur Byzantin, Néciphorl Phocas.* Chap. VIII et X.

(٣) ابن الأثير ، الكامل ، ٥/١٠٨

فالمسألة إذن قديمـة ترجع إلى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى ، وهى نتيجة طبيعية لحالة الحرب الدائمـة بين الاسلام والنصرانية على طول العصور الوسطى وعرضها ، بل ترجع إلى أواخر أيام مالك بن أنس نفسه (توفى مالك ١٧٩ / ٧٩٥) وعاصر دوراً من أدوارها أقطاب المالكية الأول من أمثال عبد الرحمن ابن القاسم وأشهب بن عبد العزيز وسحنون عبد السلام بن سعيد ، وهم أصحاب أجَلّ المدونات فى شرح موطأ مالك والتفريع عليه ، هذا فضلا عن قدم المشكلة فى الأندلس من أول أيامه بل قبل قيام الدولة الأموية ، فهى إذن ليست بالنازلة التى طرأت بعد « انقراض أئمـة الأمصار المجتهدين » ، وإذا كان هناك محل للاستشهاد والقياس فموضعه فيما كتب هؤلاء الأئمة الذين ذكرناهم وأضرابهم فى أبواب الجهاد وهى كثيرة ، ولا معنى للقيـاس المفتعل على هجرة المسلمين الأول إلى الحبشة ثم هجرتهم إلى يثرب على أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد أدرك الشيخ الونشريشى عسر القياس فى هذه الحالة ، ومضى يتكلف التقريب بين الأمرين على غير طـائل . وأغرب ما فى كلامه احتجاجه بهجرة المسلمين إلى الحبشة ، مع أنها كانت إلى بلد نصرانى يحكمه ملك نصرانى ، ليأمنوا فى ظله ورعايته !

جـ — المشكلة

وبعد ، فإن المسألة فيما يبدو كانت أعسر على اجتهاد فقهاء ذلك الزمان ، وقد عـبر عن ذلك أبو بكر بن العربى بعبارة أوردها الونشريشى فى نصه لا تخلو من تهكم حقيق بهذا الفقيه الذى عُرِف بإنكاره لاسراف المـالكيين فى التقليد وبميله إلى آراء الأشعريين . قال : « وهذه المسألة خراسانية عِظَاماً لم تبلغها المالكية ولا عرفتها الأئمة العراقية ، فكيف بالمقلدة المالكية ! » .

والواقع أنها مشكلة بالغة العسر : مشكلة بقاء جماعات إسلامية منقطعة تماماً عن بلاد الإسلام ، داخل بلاد نصرانية . فأما أهل المشرق ، ما بين مسلمين

ونصارى فلم يعتبروها مشكلة ، إذ لم يكن غريباً عنهم خضوع النصارى للمسلمين أو المسلمين للنصارى ، وقد جرت عادة الحيين على أن تعيش الجماعة المغلوبة فى حكم الغالب فى حدود وقيود لا تبلغ مبلغ القضاء على الدين أو اللغة أو الشخصية ، وصاحبُ الفصل فى ذلك هو التشريع الإسلامى ، الذى وضع من أول الأمر نظاماً عادلا لأهل الذمة أمنوا به على عقائدهم وشخصيتهم من الضياع ، وقد جرى جيرانهم الروم على آثارهم ، فصار من يقع من المسلمين تحت سلطانهم يعتبر ذمياً من وجهة نظرهم ، يخضع لقيود ويؤدى أموالا ولكنه لا يخشى على عقيدته الضياع إذا هو أحب أن يستمسك بها ، وقد تعارف الحيان على ذلك ، وعاش النصارى فى أرض المسلمين ، والمسلمون فى أرض النصارى ، وتكفلت حوادث الأيام وضرورات العيش بإكمال ما فات المشرعين(١) .

أما فى الأندلس فقد أخذ الأمر بعد سقوط غرناطة مباشرة اتجاهاً غريباً محزناً ، فلقد عاش النصارى فى ذمة المسلمين فى الأندلس قروناً متطاولة ، وشاركوا جيرانهم المسلمين مر الحياة وحلوها ، ولم يتعرض أحد منهم إلى إجبار على ترك عقيدة أوتقاليد ، إلا إذا شاء ذلك مختاراً ، فلما تغيرت الأحوال وبدأ النصارى يتغلبون على بلاد المسلمين أخذت المسألة وجهة أخرى ، وتجلى شيئاً فشيئاً أن النصرانية الإسبانية لا تقبل مزاحمة فيما دان لها من بلاد : بدأ الأمر فى صورة اتجاهٍ ثم صار عقيدة ثم أصبح ، بعد سقوط غرناطة بقليل ، سياسة تنفذ ببالغ العنف والقسوة .

ولكى نكون مدققين ينبغى أن نقرر أن المأساة لم تبدأ من أول يوم استولى فيه النصارى على بلد من بلاد الأندلس الإسلامى ، بل هى لم تظهر يوم خطا ألفونسو السادس ملك قشتالة وليون خطوته الحاسمة التى قررت مصير الأندلس الإسلامى باستيلائه على إمارة طليطلة عام ٤٧٨ / ١٠٨٥ ، فإن سقوط طليطلة

---

(١) Cf: Stephen Runciman, *The Crusades* (5ª ed. Combridge 1950) I, p. 20 sqq.

وتوابعها ، وإن كان قد روع مسلمى شبه الجزيرة روعاً شديداً ، إلا أنه لم يفزعهم على مصير إخوانهم كمسلمين ، فإن الاستيلاء على طليطلة تم فى صورة سلمية وكأنه قد دبر بليل نتيجة خيانة أمير مسلم عاجز ابتلى به المسلمون فى طليطلة أولا ثم فى بلنسية بعد ذلك ، هو القادر بن ذى النون[١] ، وحل الملك النصرانى محل الأمير المسلم فى هدوء يبعث على العجب ، وقد ريع المسلمون لذلك روعاً شديداً ، ولكن مخاوفهم كانت من النتائج السياسية للحادث ، ولم ينزعج أحد على مصير المسلمين الذين صاروا تحت طاعة ألفونسو ملك قشتالة وليون ، ولم يتحرك أحد من الفقهاء للكتابة فى الموضوع ، ولاه يعلل هذا على أحسن الفروض إلا بأنهم لم يتخوفوا على مصير إخوانهم فى الدين ، أو صبروا على أمل خلاصهم القريب .

---

(١) دخل ألفونسو السادس طليطلة فى العاشر من المحرم ٤٧٨/٦ مايو ١٠٨٥ بعد حصار قصير لم يخسر فيه شيئاً ، ويقال إن ملوك الطوائف الآخرين كانوا يقدمون لجيشه المؤن حتى يستمر فى حصار إخوانهم (انظر الذخيرة لابن بسام ، طبعة كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٤٥ ، القسم الرابع ، المجلد الأول ص ١٢٧ وما بعدها) ولم يقتصر الأمر على سقوط مدينة طليطلة ، بل سقطت معها توابعها ، وهى مدن وأراض كثيرة تبلغ مساحتها ربع مساحة الأندلس الإسلامى إذ ذاك ، فقد سقطت معها أو نتيجة لسقوطها طلبيرة وماقده والفهمين ومجريط وطلمنكة ووادى الحجارة وكركى ومورة واقليش والمدور واليط ومدينة سالم وأبله وشقوبية وقورية وأوسما وغيرها كثير . انظر بيانها فى مدونة بلاى Chronicon Pelagű II فى España Sagrada XIV p. 488 وجاء ذكرها كذلك فى Prim. Cron. Gen. وقد ذكر ابن الكردبوس فى « كتاب الاكتفاء » أنه سقط بسقوطها ثمانون منبراً (انظر Loci de Abbodidis II p. 19) . وقد دخل ألفونسو البلد على أمان مؤكد أعطاه لأهل البلد بضمان حرياتهم وسلامة دينهم ومساجدهم وخاصة المسجد الجامع . ولكنه لم يكد يتمكن من البلد حتى بدأ رجال الدين المرافقون له يحفزونه على إخفار الذمة (كما حدث بعد سقوط غرناطة) وعلى رأسهم برناردو رئيس أساقفة سهاجون ، الذى أصبح فيما بعد أسقف طليطله ، فبدأ بتغيير المسجد الجامع إلى كنيسة فى الشهر التالى لدخوله أى فى ربيع الأول ٤٧٨ / يوليو ١٠٨٥ . وقد كانت النتيجة المباشرة لسقوطها مجىء المرابطين وخوضهم معركة الزلاقة Cf. Lévi-Provençal, *Alphonse VI et la Prise de Tolède* (1085) dans: *Islam d'Occident* (Paris 1948) pp. 110—135.

والترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان : الاسلام فى المغرب والأندلس ، قام بها محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمى وراجعها لطفى عبد البديع (القاهرة ١٩٥١) ص ١١٩ — ١٦٤

د — المدجنون

ومن الواضح أن مسلمى طليطلة وتوابعها لم يكونوا أول مسلمين أندلسيين ينتقلون من أرض الإسلام إلى أرض النصرانية ، فقد كان المد والجزر متصلين من أول الأمر كما ذكرنا . فأما النصارى الذين كانوا يصيرون إلى أرض المسلمين فكانوا يعتبرون أهل ذمة أو معاهدين لهم حقوق وعليهم واجبات مقررة فى الشريعة ، فإذا استعربوا لساناً وأسلوب حياة واندمجوا فى حياة الأندلس الإسلامى سماهم إخوانهم « المستعربين » وهى تسمية بدأت على ألسن الناس ولم تأخذ مكانها فى النصوص إلا بعد زمن ، فاستعملها كتاب النصارى الذين ألفوا بالعربية فى الكلام عن أنفسهم وإخوانهم ، وعن طريق هؤلاء انتقلت إلى كتاب النصارى الذين كانوا يكتبون باللاتينية فى بلاد المسلمين ، ثم أخذها أصحاب المدونات النصرانية الذين كانوا يكتبون فى بلاد النصرانية الاسبانية ، ثم استعملت فى الوثائق النصرانية اللاتينية والإسبانية ، وعم استعمالها بعد ذلك[١].

أما المسلمون الذين كانوا يدخلون تحت سلطان أمير مسيحى ، فليس لدينا نبأ عما كان يطلق عليهم بالعربية فى الأعصر الأولى ، وأما الوثائق النصرانية الرسمية والكتابات الكنسية فتسميهم الماورى Mauri أى أهل الشمال الإفريقى الأوسط والغربى ، فقد كان هذه التسمية تطلق عند الرومان على أهل هذه النواحى ، ومنها جاء لفظ Mauretania (مرطانية عند المسلمين) . أى بلاد الماورى ، وقد يسمون ماورى باتسى Mauri Paci أى الماورى المستأمنين أو المسالمين ، وإذا تتبعنا تطور معنى لفظ Mauri وما يقابله فى الإسبانية — وهو Moro — حتى صار فى مقابل عربى أو « مسلم » كانت ترجمة هذا المصطلح الأخير : المسلمين أو العرب المستأمنين أو المسالمين . ثم ظهرت فى النصوص استعمالات مثل Moros del Rey (= مسلمو أو عرب الملك) و Vasallos

(١) بحثنا تطور هذا المصطلح فى كتابنا « فجر الأندلس » وهو يطبع حالياً بالقاهرة .

Moros (= المسلمون أو العرب التـابعون) ، بل أطلق الإسبان لفظ مورو على المسلمين الأندلسيين عامة ، فقالوا : ad terras de Moros (عند بلاد المسلمين أو العرب) أو in terra de Mauros (فى أرض المسلمين أو العرب) و en terres de Moros ولها نفس المعنى السابق .

وفى نواحى نَبَرَّه وأرغون استعمل لفظ Sarraceno فى الكلام عمن خضع لأمراء هذه النواحى من المسلمين ، وهى الصورة الدارجـة التى صار إليه لفظ Sarracenus اللاتينى ، وقد استعمل هذا اللفظ بذلك المعنى فى كل الوثائق التى صدرت عن دواوين ألفونسو الثانى (ملك أرغون ١١٦٢ — ١١٩٦) وخايمه الأول (ملك أرغون وميورقة ١٢٠٨ — ١٢٧٦) وبدرو الثالث (ملك أرغون ١٢٧٦ — ١٢٨٥) وخايمه الثانى (ملك ميورقة ١٢٤٣ — ١٣١١ ثم ملك مونبلييه وميورقة ١٢٧٨ — ١٣١١) ، ثم حل لفظ مورو محل ساراسينو وأصبح التسمية العامة لمسلمى الأندلس والمغرب ، وربما استعمله بعضهم لمسلمى المشرق أيضاً (١) .

أما لفظ مُدَجَّن فتاريخه غامض حتى الآن ، ويبدو أنه استعمال دارج جرت به ألسنة المسلمين فى تسمية إخوانهم الذين بقوا فى بلادهم بعد استيلاء النصارى عليها ، وهو مشتق من دَجَنَ أى أقام خاضعاً ، وكما انتقل لفظ « مستعرب » من ألسنة الناس إلى كتابات النصارى الذين أقاموا فى بلاد المسلمين وكتبوا بالعربية ، ثم إلى كتـابات النصارى فى بلادهم ، فكذلك حدث للفظ دجن ، غير أنه تحرف على ألسن الإسبان فى بعض الأحيان إلى دَجَل ودجر ، وصار الموصوف به يسمى مدجَّل فى أحيان قليلة ومُدَجَّر فى معظم الأحيان ، وعلى هذه الصورة انتقل إلى الإسبانية الدارجة فقالوا Mudejar ، واختفى أصله باختفاء اللغة العربية من ألسن المسلمين الذين تطاولت بهم السنون فى أرض النصارى ، ولكن معناه

---

(١) Isidro de las Cagigas, *Los Mudejares,* tomo I (Madrid 1948) p. 59—61. والمراجع المعطاة هناك .

ظل واضحاً ، ففى القاموس المسمى Vocabulista in Arabico ، وقد ألف فى شرق الأندلس فى القرن الثالث عشر يترجم لفظ Mudejar بـ Tributarius أى مُعاهد ، مما يدل على أن أولئك المسلمين الذين دجنوا كانوا يعتبرون معاهدين ، وقد ذهب إيسدرو دى لاس كاخيجاس إلى أن اللفظ لا بد أن يكون قد استعمل أولا فى أرغون ، فهو على هـذا من استعمالات يمنية الثغر الأعلى ، ثم شاع استعماله بعد ذلك ، وأصبح يطلق على عامـة المسلمين الذين يبقون فى بلادهم بعد استيلاء النصارى عليها ، وهو سابق على لفظ الموريسكيين Moriscos الذى استعمل فى أول الأمر فى القرن الخامس عشر أثناء الصراع الأخـير بين النصرانية ومملكة غرناطة للدلالة على من كان يدخل فى طاعة ملوك النصرانية من أهل نواحى مملكة غرناطة ، ثم أطلق على مسلمى غرناطة أجمعين عند ما سقطت فى أيدى ملكى قشتالة وليون ، ثم حل محل لفظ « موديخار » خلال القرن السادس عشر فى الدلالة على من بقى من العرب فى الأندلس سواء منهم من بقى على دينه ومن تنصر وسواء أكان معاهداً حراً ، وهو الوضع الأول لأهل غرناطة ، أو خاضعاً للسلطان المسيحى مباشرة ، وهو حال بقية الجماعات الإسلامية القليلة التى قضى عليها التحقيق فى عنف وقسوة(١) .

---

(١) نفس المصدر ص ٥٨ — ٥٩

واعتماده الرئيسى على أحسن كتاب فى الموضوع وهو : F. Fernández y Gonzalez, *Estado Social y político de los Mudejares de Castilla* (Madrid 1866) p. 3 sqq.

وانظر أيضاً الاستدراك الهام ص ٤٥٣

وقد ذهب بعضهم إلى أن لفظ Mudejar جاء من اللفظ العربى مداخل بمعنى داخـل تحت حكم النصارى ، جاء فى الحـلة السيراء لابن الأبار « . . . وعاد إلى شلب وكان يجالس ابن قسى فى ولايته عليها من قبل الموحدين إلى أن خلع وعدتهم وانسلخ من طاعتهم وداخل النصارى » وجاء فى تاريخ ابن خلدون : « . . . وفى ثانى جمـادى عقد طلحة بن يحيى بن على وكان بعد مداخلة النصـارى . . . » (انظر فرنانديث جنثالث ، المرجع السابق ص ٤) ، بل ذهب آخرون إلى أن أصل اللفظ : دجل بمعنى كذب وادعى والاسم مدجل ، أو دجر بمعنى صغر وضعف ، وكلها تعليلات لا تقوم على أساس قال بها نفر ممن لم يعرفوا المراجع العربية معرفة جيدة مثل :

A. Circourt, *Histoire des Mores Mudejares,* I, 92, III, 307 et note.

غير أن المسلمين فى المغرب والأندلس لم يعرفوا فى الكلام عن أولئك المسلمين إلا لفظ المدجنين أو أهل الدجن أو الدَّجن فقط ، سواء أكانوا يسمون موذيخاريس أو موريسكوس ، وقد يسمون أهل الذمة أو الذمة أو المسلمين الذميين كما نرى فى الوثيقة التى ننشرها .

قلنا إن حال المدجنين لم يكن سيئاً من أول الأمر ، بل لم يسؤ حالهم بعد سقوط طليطلة سنة ٤٧٦ / ١٠٨٥ ، ويبدو أنه كان هناك اتجاه إلى إقرارهم على عقيدتهم دون التعرض لهم فيها ، وقد سمى ألفونسو السادس الذى استولى على طليطلة نفسه « بالامبراطور ذى الملتين[١] » ، وهذا فيما يبدو هو الذى طمأن بقية المسلمين على مصير إخوانهم ، فلم ينزعجوا ولم يتحرك فقهاء الأندلس لدراسة الموضوع ، غير أن الوضع تغير بعد موقعة الزلاقة ٤٧٨ / ١٠٨٧ وما تلاها من صراع مرير بين الإسلام والنصرانية على مصير الأندلس ، وهو صراع عولت فيه بقية الأندلس الإسلامى على عون إخوانهم من أهل المغرب ، واستنجد فيه ملوك اسبانيا بإخوانهم نصارى غالة وبالبابوية ، وتدخَّل رجال الدين ما بين قساوسة ورهبان إسبان ورهبان كلونيين ومندويين بابويين ، وهؤلاء جميعاً هم الذين حولوا الصراع إلى حرب صليبية ، وبدأت المجازر والمذابح ، وتحول الأمر إلى حرب إفناء ، وفى غمار هذه الحرب الطويلة فقد المدجنون حقوقهم وضماناتهم ، واجتهد رجال الدين فى التأليب عليهم وإفساد أمرهم ، فتعرضوا لشتى صنوف الأذى وتنصر منهم مجبراً من تنصر وهاجر من هاجر وقتل من قتل ، ولم تبق منهم عند سقوط غرناطة إلا جماعات كبيرة محصورة فى نواحى الثغر الأعلى وفى بلنسية

---

(١) انظر قول ابن الكردبوس فى كتابه « الاكتفاء » : وتسمى بالامبراطور ، وهو بلغتهم أمير المؤمنين ، وجعل يكتبه فى كتبه الصادرة عنه : « من الامبراطور ذى الملتين » عند دوزى Loci de Abbadidis جـ ٢ ص ٢٠ . ويبدو أن هذا اللقب هو الترجمة العربية التى اختارها ألفونسو السادس — وكان يعرف العربية — فى مقابل اللقب الرسمى الذى اختاره لنفسه وهو :
Impertar totius Hispaniae.
Cf: Menéndez Pidal, *La España del Cid* (4ª edición, Madrid 1947) p. 321.

وقرطبة واشبيلية وأبله وشقوبية وبعض المدن الأخرى ، وجماعاتٌ صغيرة فى كل بلد وناحية إسبانية تقريباً (٢) .

وكما يحدث عادة ، كان أول الناس هجرة الأغنياء والأعيان والرؤساء ورجال الدين فمضوا مخلفين وراءهم الضعاف من الزراع والعمال وأهل المدن ، أى أن الجماعات المخلَّفة أصبحت شيئاً فشيئاً من غير قيادة ، لا تجد من يحفظ وحدتها أو يوجهها فى دين أو سياسة ، وتعرضت بذلك للانحلال والزوال ، ولو أقام الرؤساء والأعيان ونقباء أهل المهن وشيوخ الدين لما انحل أمر هذه الجماعات ولكان لها شأن آخر ، شأنهــا فى ذلك شأن المستعربين ، فقد أقام معهم ، تحت ذمة الإسلام ، أغنياؤهم ورؤساؤهم وقساوستهم ، فظلت لجمــاعاتهم شخصيتها وإن قلت أعدادها ، وظل فيها دائماً من يتكلم باسمها ويخاطب رجال الدولة فى شأنها ، فلم تتلاش أبداً ، وربما عُزى معظم ما أصاب المدجنين إلى تخلى رؤسائهم ورجال دينهم عنهم ، وسنرى فى الضَّميمة التى أتينا بهــا ذيلا على فتوى الونشريشى مسئولية الشيوخ واضحة ، إذ لم يكفهم أن يفروا بأنفسهم مخلفين أهل دينهم ، بل حرَّموا البقاء على من أراده من الرؤساء . وطلبوا إليهم الهجرة ، ومعنى ذلك ترك الضعفاء وحدهم يفعل العدو بهم ما يريد .

وشيئاً فشيئاً نجد أعداد هذه الجمــاعات من المدجنين تقل ومستواهم يهبط

---

(١) أورد فرناندث جنذالث ذيلا على كتابه الآنف الذكر عن المدجنين مجموعـــة من الوثائق اللاتينية والعربية والاسبانية تعطى صورة عن تطور الوضع الاجتماعى للمدجنين فى حكم النصارى ابتداء من القرن الحادى عشر ، وفى رأينا أنه لا يستطـــاع التأريخ للمدجنين والموريسكيين دون قراءة هذه الوثائق وتحليلها واستخراج ما فيهــا (وهو ما فعله فرناندث جونذالث) وخاصة الوثيقة رقم ١٠ (ص ٣٠٦) وهى قرار مجلس اللاتران برياسة البابا اسكندر الثالث سنـــة ١١٨٠ بخصوص حرمان اليهود والمسلمين من بعض الحقوق ، والوثيقة رقم ١١ (سنة ١١٩٩) بخصوص حرمان النصارى الذين يخالفون هذه التعليمات ويعاملون المسلمين من بركة الكنيسة ، ورقم ١٢ (سنة ١٥١٥) وهى قرار مجلس اللاتران برياسة البابا انوسنت الثالث بخصوص إلزام اليهود والمسلمين بملابس خاصة تميزهم عن المسيحيين ، وكل ما بعد ذلك من الوثائق عظيم الأهمية .

Cf: F. Fernández y Gonzalez, *Op. Cit.* pp. 283 sqq.

بتوالى الأجيال وانقطاع الصلة بمواطن العروبة والاسلام ، فنجدهم يفقدون لغتهم قليلا قليلا ، ولا يحتفظون منها إلا برسم الحروف العربية ، يكتب بها القادرون على الكتابة منهم ما يريد كتابته من عقود ووثائق ، وربما كتبوا كتباً فى الدين والقصص وما إلى ذلك ، وكانوا يكتبون بها كأنها لغة سرية بينهم ، يسجلون بها ما يريدون دون أن يخشوا اطلاع أعين الرقباء على ما فيها ، وقد يكتبون بها لأنهم لا يعرفون غيرها ، ولدينا من هذه الحالات كثير .

ولقد ظلت بقايا قليلة من هذه الجماعات محتفظة — رغم القيود والارهاب — بدينها وحروف لغتها العربية حتى أواخر القرن السادس عشر الميلادى ، وربما السابع عشر ، ونجم من بينها رغم كل شىء رؤساء على جانب كبير من الشهامة وكرم الأرومة وثبات الدين ، بل ظهر فيهم شعراء وكتاب عثرنا على آثار بعضهم ، مما فصلنا أمره فى كتاب « تاريخ الفكر الأندلسى » ، فلو انطبق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « القابض على دينه كالقابض على الجمر » لصدق عن هؤلاء دون غيرهم ، وهؤلاء هم الذين يصفهم الشيخ الونشريشى بالكفر والعصيان ويفتى فى أمر إيمانهم وهو متبحبح فى داره فى فاس[١] .

وقد فاته أن ضعفاء الناس أكثر من الأقوياء ، وأن العاجزين عن الرحلة والهجرة هم الغالبية العظمى ، وأن الهجرة لم تكن إذ ذاك رحلة هينة تتوقف على رغبة المسلم الذى وقع فى ذلك المأزق ، بل كانت أمراً عسيراً كل العسر حافلا بالصعوبات والمخاطر والمكاره ، إذ كان لا بد للعازم عليها أن يؤدى قدراً من المال ذهباً حتى تأذن له السلطات فى الانتقال ، وكانت الطرقات مخوفة لا يأمن المهاجر على نفسه فيها ، وهو إذا انسلخ عن موطنه وسار فى الطرقات الموحشة لم يأمن أن يسطو عليه من يلقاه ويقتله أو يأسره ويبيعه بيع الرقيق ، وكان البحر

---

(١) انظر : أنخل جنذالذ بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسى ، نقله إلى العربية حسين مؤنس (القاهرة ١٩٥٥) ص ٥٠٧ وما يليها .

نفسه مخوفاً لا تأمن فيه صغار السفن ، وهى التى يستطيع أولئك المهاجرون الركوب فيها ، وكان رجال الدولة فى المرافىء لا يطلقونه حتى يدفع لهم مالا ، فإذا كتبت له السلامة والوصول إلى العدوة المغربية لم يجد من يرحب به أو يفتح له باب الرزق ، كما نرى من شكوى بعضهم فى السؤال الذى أجاب عنه الشيخ الونشريشى بهذه الفتوى . وأخيراً وليس آخراً ، فالوطن عزيز ومفارقة الديار عسيرة ، ولقد أنصفهم فرناندث جنذالذ عند ما شبههم بملاح يحتمل أقسى أحوال البحر دون أن يغادر سفينته(١) .

غابت كل هذه النواحى الإنسانية عن صاحب الفتوى ، وفاته أيضاً أنه كان عليه وعلى أصحابه الشيوخ ، قبل أن يصدر هذه الفتوى ، أن يفعل شيئاً لاستنقاذ أولئك الناس ، كأنْ يجود بشىء من ماله ويتصدى لجمع المال لاستنقاذهم ، فقد كانت الهجرة فى ذلك الوقت مسألة مال ، وفاته أن ينهض أو يحث غيره على النهوض لاستقبال أولئك المساكين وتيسير أمر مقامهم ومعاشهم فى بلد المغرب ، وذلك أبسط ما كان يتوقع ، وقد فعله فقيه من طراز آخر هو أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التميمى المعروف بالمازرى نسبة إلى مازره من مدن صقلية المتوفى سنة ٥٣٦ / ١٠٤١ فقد قال فى ترجمته الأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب : « . . . والذى يهمنا من هذا كله هو ما يؤثر عن الإمام المازرى من أنه كان — فى تلك الأثناء — يكرم من يفد على افريقية من مهاجرى صقلية ، فيوسع على فقيرهم ، ويساعد بالنصيحة الميسور منهم ، عطفاً على أولئك اللاجئين المصابين بفقدان الوطن ، وقد استقر منهم كثير فى أحواز المهدية والمُنَسْتِير وسوسة ، فاشتروا الارضين لأثمارها بالفلح ، فكان المازرى أكبر معين لهم على استقرارهم فى الوطن الجديد ، وتأنيس غربتهم » ولكن الونشريشى لم ينظر إلى هذا المثل

(١) انظر عن ذلك الكتاب القيم الذى وضعه خوليو كارو باروخا عن الموركسيين ، وهو فى رأينا أدق ما كتب فى موضوعهم :
Julio Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada* (Madrid 1957) p. 205 sqq.

الكريم الذى ضربه ذلك العالم التونسى ، بل لم يتدبر رأيه فى موضوع المدجنين واعذاره لهم فى المقام بأرض النصارى وتجويزه ولاية قضاتهم ، وقد علق على فتوى المازرى الأستاذ ح. ح. عبد الوهاب بقوله : « ولا غرابة أن تصدر عن المازرى تلك الفتوى الفريدة من نوعها لاعذار أهل صقلية عن مهاجرة بلادهم ، وأن يظهر من الرأفة والشفقة لمن بقى منهم فيها ، وهو أعلم الناس بحالهم ، وبما كانت تكنه نفوسهم من الحسرة على مبارحة أوطانهم ، والله يفعل ما يريد[١] » .

لقد كان لفتوى الونشريشي وأمثالها أسوأ الأثر على مصير الجماعات الإسلامية الباقية فى الأندلس ، فقد حُكِم عليها بالكفر وهى مقيمة فى الجحيم الذى كانت تعانيه ، وما دام فقهاء الإسلام قد حكموا بكفرها ، فأى شىء هو أهون عليها من أن تدخل فى النصرانية ؟ وفى هذا الدخول نجاتها على الأقل من عذاب الأرض الذى كانت تعانيه ؟ وصدق الامام أبو حامد الغزالى عند ما قال : « القلب خارج عن ولاية الفقيه » .

ولا حاجة بنا إلى تحليل الفتوى ، فهى فى خير حاجة إلى تحليل ، إنما هى فتوى تقليدية تلتمس الحجج على الترتيب من القرآن الكريم والحديث الشريف ثم من أقوال الفقهاء ، وفى أثناء ذلك تتأول وتفسر كما تريد ، وربما كان أهم ما فيها آراء الفقهاء التى حشدت فيها ، وكلها تدعو إلى التأمل والتفكير .

وقد ألحقتُ بهذا النص صورة فتوى أخرى للشيخ الونشريشى أيضاً فى شأن رجل من الأندلسيين التمس موافقة الفقهاء على البقاء فى الأندلس لمعاونة إخوانه الضعفاء والتكلم باسمهم عند السلطات ومداخلة الرؤساء رعاية لشئونهم ، فأجاب الونشريشى بالرفض ، وأخذ يحتج بحجج أوهى مما اعتمد عليه فى فتواه الأولى ، وحكم على الباقين فى الأندلس من المسلمين بالكفر والعصيان واسترسل فى ذلك ما

---

(١) حسن حسنى عبد الوهاب ، الامام المازرى (تونس ١٩٥٥) ص ٩١

شاء[1] وهذه الفتوى واردة فى « المعيار » ج ٢ ص ١٠٦ وما يليها بعد نص « أسنى المتاجر » مباشرة .

وقد وردت الفتوى مرسلة فى الأصل دون تقسيم أو تبويب ، وإن كان ناسخ النسخة التى طبعت على الحجر فى فاس قد أضاف بعض عبارات تشبه العناوين فى الهامش (وقد أثبتُّ هذه الهوامش كلها فى التعليقات) . ولهذا فقد قسمتها إلى فقرات وجعلت للفقرات عناوين اخترت ألفاظها من كلام المؤلف نفسه ، وجعلت لهذه الفقرات أرقاماً تيسيراً للمراجعة والإشارة .

وقد استعملت الرموز التالية :

لفظ الأصل : يشير إلى مخطوط الاسكوريال رقم ١٧٥٨

حرف م : يشير إلى النص كما ورد فى المعيار المغرب للونشريشى ج ٢ ص ٩٠ — ١٠٦

حرف د : يشير إلى فتوى للامام المازرى أوردها الونشريشي فى فتواه والشيخ ابن عظوم القيروانى فى كتابه « الدكانة » ونشرها الأستاذ ح. ح. عبد الوهاب فى كتابه عن « الإمام المازرى » (تونس ١٩٥٥) ص ٨٧ — ٨٩

حسين مؤنس

---

(١) ترجم جزء من هذه الوثيقة ايسدرو دى لاس كاخيجاس فى كتابه الآنف الذكر عن المدجنين . Cf: Isidro de las Cagigas, *Op. Cit.* I, 68—69

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما

كتب إلىَّ الشيخُ الفقيه المعظم الخطيب الفاضل القدوة الصالح ، البقية ، والجملةُ الفاضلة النقية ، العدلُ الأرْضَى أبو عبد الله بن قَطِيّه ، أدام الله سموه ورقيَّه ، بما نصه :

١ — المسألة : هل تجوز إقامة المسلم فى بلد غلب عليه النصارى ؟

الحمد لله وحده

جوابكم[١] ياسيدى ، رضى الله عنكم ، ومتع المسلمين بحياتكم فى نازلة ، وهى : أن قوماً من هؤلاء الأندلسيين الذين هاجروا من الأندلس ، وتركوا هناك الدور والأرضين والجنات والكرمات وغير ذلك من أنواع الأصول ، وبذلوا زيادة على ذلك كثيراً[٢] من ناض المال[٣] ، وخرجوا من تحت حكم الملة الكافرة ، وزعموا أنهم فروا إلى الله سبحانه بأديانهم وأنفسهم وأهليهم وذرياتهم ، وما بقى بأيديهم أو أيدى بعضهم من الأموال ، واستقروا بحمد الله سبحانه بدار الإسلام ، تحت طاعة الله ورسوله ، وحكم الذمة المسلمة ،

---

(١) يريد : ما جوابكم ؟ وقد أساء ماركوس مولر فهم العبارة ، وقال إن المراد : سؤالكم .

(٢) المعيار ، ص ٩١ : وبذلوا على ذلك زيادة كبيرة .

(٣) الناض : النض عن الأصمعى الدرهم الصامت ، والناض من المتاع ما تحول ورقاً وعيناً . وعن ابن الأعرابى : اسم الدراهم والدنانير عند أهل الحجاز الناض والنض ، وإنما يسمونه ناضاً إذا تحول عيناً بعد ما كان متاعاً . والنض الحاصل يقال : خذ ما نض لك من غريمك ، وخذ ما نض لك من دين أى تيسر . وكان عمر بن الخطاب يأخذ الزكاة من ناض المال أى ما كان ذهباً أو فضة عيناً أو ورقاً (لسان العرب ٩/١٠٥) . وفى أساس البلاغة : أعطاه من ناض ماله : من صامته من الورق والعين (٢/٤٥١) وجاء فى ملحق القواميس لدوزى : الناض هو المال المعجل ، ويستعمل أيضاً فى مقابل السلع والأشياء يقال : « وأجرى عليه الرزق من الطعام والأدام والناض » (مقرى ، نفح ٢/١٥٩) وانظر أيضاً رحلة ابن جبير ص ٣٥ . ويقال أيضاً ، دراهم ناضة و « توفى عن ثلاثة آلاف دينار ناضة . *Suplément...* II, 681 وقد استعمل لفظ الناض فى الأندلس لضريبة مالية عامة تدفع نقداً .

ندموا على الهجرة بعد حصولهم بدار الاسلام[١] — تسخطوا[٢] ، وزعموا أنهم وجدوا الحال عليهم ضيقة ، وأنهم لم يجدوا بدار الاسلام ، التى هى دار المغرب هذه ، صانها الله وحرس أوطانها ، ونصر سلطانها ، بالنسبة إلى التسبب فى طلب أنواع المعاش على الجملة ، رفقاً ولا يُسْراً ولا مرتفقاً ، ولا إلى التصرف فى الأقطار أمناً لا يقاً ، وصرّحوا فى هذا المعنى بأنواع من قبيح الكلام الدال على ضعف دينهم وعدم صحة يقينهم فى معتقدهم ، وأنّ هجرتهم لم تكن لله ورسوله ، كما زعموا ، وإنما كانت لدنيا يصيبونها عاجلا عند وصولهم ، جاريةً على وفق أهوائهم ، فلما لم يجدوها وفق أغراضهم ، صرحوا بذم دار الاسلام وشأنه ، وشتم الذى كان السبب لهم فى هذه الهجرة وسبه ، وبِمَدْح دار الكفر وأهله ، [٨٣ ب] والندم على مفارقته ، وربما حُفِظَ عن بعضهم أنه قال على جهة الانكار للهجرة إلى دار الاسلام ، التى هى هذا الوطن صانه الله : « إلى ها هنا يهاجر من هنايك ؟ بل من ها هنا تجب الهجرة إلى هناك ! » وَعَنْ آخر منهم أيضاً أنه قال : إن جاز[٣] صاحب قشتالة إلى هذه النواحى نسير إليه فنطلب منه أن يردنا إلى هناك » يعنى إلى دار الكفر ، ومعاودة الدخول[٤] تحت الذمة الكافرة كيف أمكنهم .

فما الذى يلحقهم فى ذلك من الإثم ونقص رتبة الدين والجرحة ؟

وهل هم به مرتكبون المعصية — التى كانوا فروا منها — إن تمادوا على ذلك ، ولم يتوبوا ولم يرجعوا إلى الله سبحانه منه ؟

وكيف بمن رجع منهم بعد الحصول فى دار الإسلام إلى دار الكفر والعياذ الله ؟

---

(١) على هامش المعيار : ... أرض الإسلام وتمنى الرجوع إلى أرض الكفر .
(٢) المعيار ص ٩١ : وسخطو .
(٣) م : ٩١ : جاء .
(٤) م : ٩١ : معاودة للدخول .

وهل يجب على من قامت عليه منهم بالتصريح بذلك أو بمعناه شهادة أدب أو لا ؟ حتى يُتقدم إليهم فيه بالوعظ والإنذار ، فمن تاب إلى الله سبحانه نُزِكَ ، ورُجِىَ له قبول التوبة . ومن تمادى عليه أُدِّبَ أو يُعرض عنهم ، ويُترك كل واحد منهم وما اختاره ؟ فمن ثبته الله فى دار الاسلام راضياً ، فله نيته ، وأجرُه على الله سبحانه ، ومن اختار الرجوع إلى دار الكفر ، ومعاودة الذمة الكافرة ترك يذهب إلى سخط الله ، ومَن ذم دار الاسلام منهم تصريحاً أو معنى تُرِكَ وما عوَّلَ عليه ؟

بينوا لنا حكم الله تعالى فى ذلك كله . وهل من شرط الهجرة — ألا يهاجر أحد — إلا إلى دنيا مضمونة ، يصيبها عاجلا عند وصوله ، جارية على وفق غرضه حيث حل أبداً من نواحى الإسلام ؟ أو ليس ذلك بشرط ، بل تجب عليهم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام ، إلى حلو أو مر ، أو وُسع أو ضيق ، أو عسر أو يسر ، بالنسبة [١٨٤] إلى أحوال الدنيا ، وإنما القصد بها سلامة الدين والأهل والولد مثلا[١] ، والخروج من حكم الملة الكافرة إلى حكم الملة المسلمة[٢] إلى ما شاء الله من حلو أو مر ، أو ضيق عيش أو سعته ، ونحو ذلك من الأحوال الدنياوية ؟ بياناً شافياً مجوداً[٣] مشروحاً كافياً ، يأجُرْكم الله سبحانه ، والسلام الكريم يعتمر[٤] مقامكم العَلِىّ ، ورحمة الله تعالى وبركاته .

فأجبته بما هذا نصه :

الحمد لله تعٰلى وحده ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد بعدَه ،

---

(١) كذا فى الأصلين .
(٢) فى الهامش : أسمى المتاجر فى بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر .
(٣) م : مجرداً .
(٤) كذا فى الأصلين ، وربما كانت صحتها : يعتمد .

٢ — الجواب : الهجرة إلى ارض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة

الجواب عما سألتم عنه ، والله سبحانه ولى التوفيق بفضله : إن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة[١] . وكذلك الهجرة من أرض الحرام والباطل بظُلْم أو فتنة .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يوشك أن يكون خيرُ مال المسلم غَنَمٌ يتبع بها شعب[٢] الجبال ومواقعَ القطر ، يفر بدينه من الفتن » أخرجه البخارى والموطأ وأبو داوود والنَّسَائى . وقد روى أشهب عن مالك : « لا يقيم أحد فى موضع يُعْمَل فيه بغير الحق » . قال فى « العارضة[٣] » فإن قيل : فإذا لم يوجد بلد إلا كذلك ؟ قلت[٤] : يختار المرء أقلها إثْمًا ، مثل أن يكون البلد[٥] فيه كُفر ، فبلد[٦] فيه جور خير منه ، أو بلد فيه عَدْل وحرام ، فبلد[٧] فيه جور وحلال خير منه للمقام ، أو بلد فيه معاصٍ فى حقوق الله فهو أولى[٨] من بلد فيه معاصٍ فى مظالم العباد . وهذا الانموذج دليل على ما رواه[٩] وقد قال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : فلان بالمدينة وفلان بمكة وفلان باليمن ، وفلان بالعراق وفلان بالشام ، امتلأت الأرض والله جوراً وظلماً[١٠] » انتهى .

---

(١) فى مقابلة هذا السطر فى الهامش : الهجرة من أرض الكفر وأرض الظلم والفساد .
(٢) م : شعف .
(٣) الاشارة إلى عارضة الأحوذى فى شرح الترمذى ، لأبى بكر محمد بن العربى (توفى ٥٤٣/ ١١٥٨) مخطوط بمكتبة القرويين بفاس ، رقم ٥٣٦ ، ومنه نسخة فى المدينة المنورة ، انظر مجلة جمعية المستشرقين الالمانية ZDMG, 90, 190 (بروكلمان ، ملحق ج ١ ص ٦٦٨ و ص ٨٠٠ رقم ١٥٠) .
(٤) م : قلنا .
(٥) م : بلد .
(٦) م : فبلد .
(٧) م : وبلد .
(٨) يريد : أولى بالهجرة منه .
(٩) كذا فى الاصلين ، ويبدو أنه سقط بعد ذلك شيء .
(١٠) إشارة إلى قول معروف لعمر بن عبد العزيز عن عمال خلفاء بنى أمية قبله .

٣ — لا تجوز الإقامـــة إلا فى حالة العجز عن
الهجرة بكل وجه الأدلة من القرآن الكريم

ولا يسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية لعنة الله [تعـالى][1] على معاقلهم وبلادهم إلا تصوُّرُ العجز عنها بكل وجه وحال ، لا الوطن والمال[2] ، فإن ذلك كله مُلْغىً فى نظر الشرع ، [٨٤ ب] قال الله تعالى : « إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم ، وكان الله عَفُوّاً غفوراً[3] » فهذا الاستضعاف المعفُوُّ عمن اتصف به غـيرُ الاستضعاف المعتذر به[4] فى أول الآية وصدرها ، وهو قول الظالمى أنفسهم : « كنا مستضعفين فى الأرض » ، فإن الله تعالى لم يقبل قولهم فى الاعتذار به ، فدل على أنهم كانوا قادرين على الهجرة من وجهٍ ما ، وعفا عن الاستضعاف الذى لا يُستطـاع معه حيلة ولا يهتدى به[5] سبيل ، بقوله : « فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم » و « عسى » من الله واجبه . فالمستضعَف المعاقَب فى صدر الآية[6] هو القادر من وَجْهٍ ، والمستضعف المعفُوُّ عنه فى عجْزِها هو العاجز من كل وجه . فـإذا عجز المبتلى بهذه الإقامة عن الفرار بدينه ، ولم يستطع سبيلا إليه[7] ، ولا ظهرت له حيلة

(١) هذه الكلمة غير وارة فى : م .

(٢) كذا فى الاصل ، وفى م : الوطن والمال . والعبارة قلقة على أى حال .

(٣) النساء ، ٩٧ — ٩٨ . وهاتان الآيتان متصلتان بالآية التى قبلهما وهى : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين فى الارض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً » ويكمل المعنى أيضاً الآيات التالية لهما : « ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغمـاً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ، ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله ، وكان الله غفوراً رحيما » .

(٤) زيادة فى م .

(٥) زيادة فى م .

(٦) الأصل : فى هذه الآية .

(٧) زيادة فى م .

ولا قدرة عليه[١] بوجه ولا حال ، وكان بمثابة المقعد أو المأسور ، أو كان مريضاً جداً أو ضعيفاً جداً فحينئذ[٢] يرجى له العفو ، ويصير[٣] بمثابة المكره على التلفظ بالكفر ، ومع هذا لا بد أن تكون له نية قائمة أنَّه لو قدر وتمكن لهاجر ، وعزمٌ صادق مستصحَب أنه إن ظفر بمُكْنَة وقتا ما[٤] فيهاجر . وأما المستطيع بأى وجه كان ، وبأى حيلة تمكنت فهو غير معذور وظالم لنفسه[٥] إن أقام ، حسبما تضمنته الآيات والأحاديث الواردات : قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوَّكم أولياء تلقون إليهم بالمودة ، وقد كفروا بما جاءكم من الحق » إلى قوله : « ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل[٦] » وقال الله[٧] تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عَنِتُّم ، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر ، قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون[٨] » وقال الله[٩] تعالى : « لا يتَّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تُقَاةً ، ويحذِّركم الله نفسه وإلى الله المصير[١٠] »

---

(١) م : ولا قدر عليها .

(٢) م : فعجره .

(٣) م : ويكون .

(٤) الأصل : وقتا ما و م : وقتا ما فيها هاجر ، والأقرب إلى السياق ما أثبتناه ، على اعتبار أن « م » أصح وان « ها » زيادة من الناسخ سهواً .

(٥) م : نفسه .

(٦) سورة الممتحنة ، آية ١ ، وهذا نصها كاملا : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة ، وقد كفروا بما جاءكم من الحق ، يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهاداً فى سبيلى وابتغاء مرضاتى ، تسرون إليهم بالمودة ، وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ، ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل » .

(٧) زيادة فى م .

(٨) آل عمران : ١١٨

(٩) زيادة من م .

(١٠) آل عمران : ٢٨

[١٨٥ ا] وقال تعالى : « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، ومالكم من دونه من أولياء ، ثم لا تنصرون[١] » وقال تعالى : « بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً ، الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أيبتغون عندهم العزة ، فإن العزة لله جميعـــاً » إلى قوله « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا[١] » وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطـاناً مبيناً[٢] » . وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين[٣] » وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين . وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخـــذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون[٤] » وقال تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، ومن يتولَّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون[٥] » وقال تعالى : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا : ألم تكن أرض الله واسعةً فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ، إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ، فأولئك عسى الله أن يعفوَ عنهم ، وكان الله عفواً غفوراً[٦] » وقال تعـالى :

---

(١) هود ١١٣

(٢) النساء ١٤٤ . ويختلف نص الاصل مع نص م فى ترتيب الاستشهاد بهذه الآيات الثلاث .

(٣) المائدة ٥١

(٤) المائدة ٥٧ — ٥٨ . وفى الاصل بتر فى هاتين الآيتين ، ووردتا كاملتين فى م .

(٥) المائدة ٥٥ — ٥٦

(٦) النساء ٩٧ — ٩٨ . وورد فى م فى مقـابل السطر : وقد تقدمت هذه الآية فى الوجه قبل وأعادها هنا .

« ترى كثيراً منهم يتولَّون الذين كفروا لَبِئس ما قدَّمت لهم أنفسهم أن سَخِط الله عليهم ، وفى العذاب هم خالدون ، ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ، ولكن كثيراً منهم فاسقون(١) » والظالمون أنفسهم فى هذه الآية السابقة إنما هم التاركون للهجرة مع القدرة عليها ، حسبما تضمنه قوله تعالى : « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فظلمهم أنفسهم إنما كان بتركها ، وهى الإقامة مع الكفار وتكثير سوادهم ، وقوله : « توفاهم الملائكة » فيه تنبيه(٢) على أن الموبَّخ على ذلك والمعاقب(٣) عليه إنما هو من مات مصراً على هذه الإقامة [٨٥ ب] ، وأما من تاب عن ذلك وهاجر ، وأدركه الموت ولو بالطريق فتوفاه المَلَكُ خارجاً عنهم ، فيرجى قبول توبته ألاَّ يموت ظالماً لنفسه . ويدل ذلك أيضاً على قول الله تعالى : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله » إلى قوله : « وكان الله غفوراً رحيما(٤) » .

فهذه الآىُ(٥) القرآنية كلها ، أو أ كثرها ، ما سوى قوله : « ترى كثيراً منهم » إلى آخرها نصوص فى تحريم الموالاة الكفرانية . وأما قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين » فما أبقت متعلَّقاً إلى التطرق لهذا التحريم ، وكذلك قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفارَ أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » .

---

(١) المائدة ٨٠ — ٨١

(٢) م : التنبيه .

(٣) م : المعاقب ، بدون واو .

(٤) النساء ١٠٠ . ونص الآية : «ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيما » .

(٥) م : الآيات .

٤ — من أجاز هذه الإقامة مارق من الدين ومفارق لجماعة المسلمين

وتكرار الآيات فى هذا المعنى ، وجريها على نسق ووتيرة واحدة مؤكد للتحريم ورافع للاحتمال المتطرق إليه ، فإن المعنى إذا نص عليه وأكد بالتكرار فقد ارتفع الاحتمال لا شك[١] فتتعاضد[٢] هذه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والاجماعات القطعية على هذا النهى ، فلا تجد فى تحريم هذه الإقامة وهذه الموالاة الكفرانية مخالفاً من أهل القبلة المتمسكين بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد . فهو تحريم مقطوع به من الدين كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقتل النفس بغير حق وأخواته من الكليات الخمس التى اطبق أرباب الملل والأديان على تحريمها ، ومن خالف الآن فى ذلك أو رام الخلاف من المقيمين معهم والراكنين إليهم فجوّزَ هذه الإقامة واستخفّ أمرها واستسهل حكمها فهو مارق من الدين ومفارقٌ لجماعة المسلمين ، ومَحْجُوجٌ بما لا مدفع فيه لمسلم ، ومسبوق بالاجماع الذى لا سبيل إلى مخالفته وخَرْق سبيله .

٥ — رأى أبى الوليد بن رشد الجد : تحريم الإقامة

قال زعيم الفقهاء القاضى أبو الوليد بن رشد رحمه الله فى أول « كتاب التجارة [٨٦ ا] إلى أرض الحرب » من مقدماته : فرض الهجرة غير ساقط ، بل الهجرة باقية لازمة إلى يوم القيامة ، واجبٌ[٣] بإجماع المسلمين على من أسلم بدار الحرب أن لا يقيم بها حيث تجرى عليه أحكام المشركين وأن يهجرها ويلحق بدار المسلمين حيث تجرى عليه أحكامهم . قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « أنا برىء من كل مسلم مقيم مع المشركين » إلا أن هذه الهجرة لا

(١) فى مقابل هذا السطر فى الهامش : المعنى إذا نص عليه وأكد بالتكرار فقد ارتفع الاحتمال .
(٢) الأصل : فتتفاضل ، والتصويب من م .
(٣) الأصل : وأجاب . والتصويب من د .

يحرّم على المهاجر بها الرجوعُ إلى وطنه إن عاد دارَ إيمان وإسلام . كما حرم على المهاجرين من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم [الرجوع] إلى مكة للذى[١] ادخره الله لهم من الفضل فى ذلك[٢] » .

قال : فإذاً وجب بالكتاب والسنة وإجماع الأمة[٣] على من أسلم بدار الحرب أن يهجره ويلحق بدار المسلمين ، ولا يثوى بين المشركين ويقيم بين أظهرهم ، لئلا تجرى عليهم أحكامهم ؛ فكيف يباح لأحد الدخول إلى بلادهم حيث تجرى عليه أحكامهم فى تجارة أو غيرها ، وقد كره مالك رحمه الله أن يسكن أحد ببلد يُسَبّ فيه السلف ، فكيف ببلد يكفر فيه بالرحمن وتعبد فيه من دونه الأوثان ؟ لا تستقر نفس أحد على هذا إلا مسلم مريض الايمان انتهى[٤] .

٦ — مناقشة فقهية حول رأى ابن رشد

فإن قلت : المستفادُ من كلام صاحب « المقدمات[٥] » وغيره من الفقهاء المتقدمين صورةُ طروء[٦] الاسلام على الاقامة بين أظهر المشركين والصورة المسئول عنها هى صورة طروء[٦] الاقامة على أصالة الاسلام وبين الصورتين بون[٧] بعيد فلا يحسن الاستدلال به على الصورة المسئول الآن عن حكمها[٨] .

---

(١) م : التى .
(٢) أضفت كلمة الرجوع بين حاصرتين ، إذ أن السياق يقتضيها ، والمعروف أن عودة المهاجرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة بعد فتحها لم تحرم .
(٣) م : الأئمة .
(٤) لفظ « انتهى » وارد فى الأصل ، ساقط فى م .
(٥) المراد أبو الوليد بن رشد الجد .
(٦) فى الأصل : طرو ، وكذا فى جميع الحالات التالية التى ورد فيها هذا اللفظ .
(٧) فى الأصل : بوين والتصويب من م .
(٨) الأصل : عنها الآن عن حكمها ، والتصويب من م .

قلتُ : تَفَقُّهُ المتقدمين إنما كان فى تارك[(١)] الهجرة مطلقاً ، ومثلوا ذلك بصورةٍ من صُوَره ، وهو من أسلم فى دار الحرب وأقام ، وهذه المسئول عنها أيضاً صورة ثانية من صوره لا تخالف الأولى المتمثل بها إلا فى طروء الاقامة خاصة ، فالصورة الأولى المتمثل بها عندهم طَرَأَ الاسلام فيها على الاقامة ، والصورةُ الثانيةُ الملحقةُ بها المسئول عنها طرأت الأقامة فيهـــا على الاسلام ، واختلاف الطروء فرق صورى ، وهو غير معتبر فى استدعاء [٨٦ ب] نص قصر الحكم عليه[(٢)] وانتهائه إليه ، وإنما خص من تقدم من أئمة الهدى المقتدى بهم الكلامَ بصورة من أسلم ولم يهاجر لأن هذه الموالاة الشركية كانت مفقودة فى صدر الاسلام وعزته[(٣)] ولم تحدث على ما قيل إلا بعد مضى مئين من السنين وبعد انقراض أئمـــة الأمصار المجتهدين ، فلذلك لا شك لم يتعرض لأحكامها الفقهية أحد منهم ، ثم لما نبغت هذه الموالاة النصرانية فى المـــائة الخامسة وما بعدها من تاريخ الهجرة ، وقت استيلاء ملاعين النصارى دمرهم الله على جزيرة صقلية وبعض كور الأندلس[(٤)]. سئل عنها بعض الفقهاء واستفهموا عن الأحكام الفقهية المتعلقة

---

(١) كذا فى الأصلين ، والأصوب هنا : ترك .

(٢) الأصل : انتمائه ، والتصويب من م .

(٣) م : غرته .

(٤) هذه الملاحظة غير صحيحة ، انظر ص ١٣٤ من التمهيد ، وانظر مثلا ما يقوله ابن الأثير فى حوادث سنة ٣٥٨ : « وفى هذه السنة دخل ملك الروم (نقفور فوكاس) الشام ولم يمنعه أحـــد ولا قاتله ، فسار فى البلاد إلى طرابلس وأحرق بلدها ، وحصر قلعة عرقه فملكها ونهبها وسبى من فيهـــا ، وكان صاحب طرابلس قد أخرجه أهلها لشدة ظـــلمه ، فقصد عرقه ، فأخذه الروم وجميع ماله وكان كثيراً . وقصد ملك الروم حمص ، وكان أهلها انتقلوا عنهـــا ، وأخلوها فأحرقها ملك الروم ، ورجع إلى بلدان الساحل ، فأتى عليها نهباً وتخريباً ، وملك ثمانية عشر منبراً ، وأما القرى فكثير لا يحصى ، وأقام فى الشام شهرين ، يقصد أى موضع شاء ، ويخرب ما شاء ولا يمنعه أحد ، إلا أن بعض العرب كانوا يغيرون على أطرافهم . فأتاه جماعـــة منهم وتنصروا وكادوا المسلمين من العرب وغيرهم ، فامتنعت العرب من قصدهم ، وصار للروم هيبة عظيمة فى قلوب المسلمين...» (الكامل ، طبعة المطبعة المنيرية ، القاهرة ١٣٥٣) ج ٧ ص ٣٤ وانظر أيضاً ما يليها .

ولا يجوز القول إن هذا كان بعد انقراض أئمة الأمصار المجتهدين ، فقد عاصر هذه الأحداث ، نفر من أعلامهم ، ويكفى أن نذكر ممن عاش خلال النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى من أئمة=

بمرتكبها فأجاب : بأن أحكامهم جارية مع[١] أحكام من أسلم ولم يهاجر والحقوا هؤلاء[٢] المسئول عنهم والمسكوت عن حكمهم بهم ، وسووا بين الطائفتين فى الأحكام الفقهية والمتعلقة بأموالهم وأولادهم ، ولم يروا فيها فرقاً بين الفريقين ، وذلك لأنهما فى موالاة الأعداء ومساكنتهم ومداخلتهم وملابستهم وعدم مباينتهم وترك الهجرة الواجبة عليهم والفرار منهم وسائر الأسباب الموجبة لهذه الأحكام المسكوت عنها فى الصورة المسئول عن فرضها بمثابة واحدة . فألحقوا رضى الله عنهم الأحكام المسكوت عنها فى هؤلاء المسكوت عنهم بالأحكام المُتَفَقَّه[٣] فيها فى أولئك . فصار اجتهاد المتأخرين فى هذا مجرد إلحاق لِمَسْكُوتٍ[٤] عنه بمنطوق به مساوٍ[٥] له فى المعنى من كل وجه ، وهو منهم ، رضى الله عنهم ، عدلٌ من النظر واحتياط فى الاجتهاد ، وركونٌ إلى الوقوف مع من تقدم من أئمة الهدى المقتدى بهم ، فكان غاية فى الحسن والزَّيْن .

= المالكية فقط أبا بكر محمد بن عبد الله الأبهرى صاحب كتابي «الأصول» و «اجماع أهل المدينة» توفى نحو سنة ٣٧٥ وابن مجاهد الطائى البغدادى صاحب الأشعرى وصاحب الرسالة المعروفة فى الاعتقادات على مذهب أهل السنة و « هداية المستبصر وعدة المستنصر » وأبا بكر الباقلانى « شيخ السنة ولسان الأمة وإمام الأئمة » (توفى سنة ٤٠٣) وابا القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الغافقى المصرى صاحب كتاب « مسند الموطأ » (توفى ٣٨١ أو ٣٨٥) وأبا إسحاق أحمد بن إبراهيم السبأى من أعلام فقهاء إفريقية (توفى ٣٥٦) ومحمد بن الحارث بن أسد الخشنى القيروانى (توفى فى قرطبة ٣٦١) وأبا محمد بن إسحاق المعروف بابن التبان من أئمة علماء إفريقية (توفى ٣١١) وأبا الحسن القابسى (توفى ٤٠٣) وغيرهم كثيرون . أما فى الأندلس فقد كان هذا القرن من أزهر عصور الفقه فقد عاش فيه أبو بكر ابن القوطية (توفى ٣٦٧) وابن أبى دليم (توفى ٣٧٢) وأبو محمد بن عبد البر (توفى ٣٨٠) وأبو محمد عبد الله بن ابراهيم الأصيلى (توفى ٣٩٢) وابن أبى زمنين (توفى ٣٩٩) وابن الهندى (توفى ٣٩٩) وابن الفرضى ، (توفى ٤٠٣) وغيرهم كثيرون ، ومع ذلك لم يتعرض أحد منهم للموضوع . انظر التمهيد الذى قدمناه بين يدى النص .

(١) م : على .

(٢) فى الهامش فى مقابلة هذا السطر : استولى النصارى على جزيرة صقلية فى المائة الخامسة .

(٣) م : المتفقة .

(٤) م : المسكوت .

(٥) الأصل : مساواة . والتصويب من م .

٧ — الأدلة من الحديث الشريف

وأما الاحتجاج على تحريم هذه الإقامة من السنة فَبما[١] خرَّجَه الترمذى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى خثعم ، فاعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل ، وبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم [١٨٧] فأمر لهم بنصف العَقْل وقال : « أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » ، قالوا : يارسول الله ، ولِمَ ؟ قال : « لا تتراءى ناراهما[٢] » . وفى الباب أن النبى صلى الله عليه وسلم [قال] : « لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوهم ، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو منهم » والتنصيص فى هذين الحديثين على المقصود[٣] بحيث لا يخفى على أحد ممن له نظر سليم وترجيح مستقيم ، وقد ثبتا[٤] فى الحسان من المصنفات الستة التى تدور عليها رحى الاسلام . قالوا ولا معارض لهما ، لا ناسخ ولا مخصِّصَ ولا غيرهما ومقتضاهما[٥] لا مخالف لهما من المسلمين ، وذلك كاف فى الاحتجاج بهما ، هذا مع اعتضادهما بنصوص الكتاب وقواعد الشرع وشهادتهما لهما .

---

(١) الأصل : بما وفى م : فما .

(٢) اسلمت خثعم عام الوفود أى سنة تسع هجرية ، فلا بد أن ذلك الحادث وقع قبل تلك السنة ، ولا ذكر له عنه ابن هشام أو غيره من مؤرخى السيرة . ولكن ابن هشام روى بيتين قالهما رجل من الأزد بعد إسلامها ، وكانت خثعم تصيب من الأزد فى الجاهلية :

يا غزوة ما غزونا غير خائبة ... فيها البغال وفيها الخيل والحمر
حتى أتينا حميراً فى مصانعها ... وجمع خثعم قد شاعت له النذر
إذا وضعت غليلا كنت أحمله ... فما أبالى أدانوا بعد أم كفروا

(سيرة ابن هشام ، طبعة السقا والابيارى وشلبى (القاهرة ١٩٣٦) ٤/٢٣٤ — ٢٣٥) . وقد يكون هذا إشارة إلى ما يذكره المؤلف : ولم يشر السهيلى إلى ذلك فى شرحه للسيرة ، انظر : الروض الآنف فى تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام ، القاهرة ١٩١٤ ، على نفقة مولاى عبد الحفيظ) ٢/٣٤٦ ، ويلاحظ أن السهيلى نفسه خثعمى ، وكان أولى به أن يشير إلى ذلك .

(٣) يريد أن الحديثين ينصان على المقصود نصاً صريحاً .

(٤) أى الحديثان .

(٥) أى ما يحمل معنى النسخ والتخصيص .

وفى سنن أبى داوود من حديث معاوية قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها[(١)] » . وفيه من حديث ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإن اسْتُنْفِرْتم فانفروا » .

٨ — رأى أبى سليمان الخطابى : الأمر فى الهجرة إلى الندب والاستحباب

قال أبو سليمان الخطابى : كانت الهجرة فى أول الاسلام مندوباً إليها غير مفروضة ، وذلك قوله سبحانه : « ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة » نزل حين اشتد أذى المشركين على المسلمين بمكة . ثم وجبت الهجرة على المسلمين عند خروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، وأمروا بالانتقال إلى حضرته ليكونوا معه ، فيتعاونوا ويتظاهروا إن حَزَبَهم أمر وليتعلموا أمر دينهم ، وليتفقهوا فيه ، وكان عِظَمُ[(٢)] الخوف فى ذلك الزمان من قريش وهم أهل مكة . فلما فتحت مكة وبَخَعَت بالطاعة زال[(٣)] ذلك المعنى وارتفع وجوب الهجرة ، وعاد الأمر فيها إلى الندب والاستحباب . فهما هجرتان ، فالمنقطعة منهما هى الفرض والباقية[(٤)] هى الندب ، فهذا وجه [٨٧ ب] الجمع بين الحديثين . على أن بين الاسنادين ما بينهما : اسنادُ حديث ابن عباس متصل صحيح ، وأسنادُ [حديث] معاوية فيه مقال انتهى[(٥)] .

---

(١) فى الهامش : حديث لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة .
(٢) يريد : معظم الخوف .
(٣) فى الأصل إلى والتصويب من م .
(٤) م : والثانية .
(٥) لفظ انتهى ورد فى الأصل ، ولم يرد فى م .

٩ — نقض رأى أبى سليمان الخطابى

قلت هاتان الهجرتان اللتان تضمنهما حديث معاوية وحديث ابن عباس هما الهجرتان اللتان انقطع فرضهما بفتح مكة ، فالهجرة الأولى الهجرة(١) من الخوف على الدين والنفس كهجرة النبى صلى الله عليه(٢) وسلم وأصحابه المكيين ، فإنها كانت عليهم فريضة لا يجزى إيمان دونها ، والثانية هى(٣) الهجرة إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى داره التى استقر فيها ، فقد بايع(٤) من قصده على الهجرة وبايع آخرين على الاسلام .

١٠ — رأى أبى بكر بن العربى : من بقى عصى ويختلف فى حاله

وأما الهجرة من أرض الكفر فهى فريضة إلى يوم القيامة . قال ابن العربى فى « الأحكام » : الذهاب فى الأرض ينقسم إلى ستة أقسام :

الأول : الهجرة ، وهى الخروج من دار الحرب إلى دار الاسلام ، وكانت فرضاً فى أيام النبى عليه السلام . وهذه الهجرة باقية مفروضة إلى يوم القيامة . والتى انقطعت بالفتح هى القصد إلى النبى صلى الله عليه وسلم حيث كان ، فإن بقى فى دار الحرب عصى ، ويختلف فى حاله . وانظر بقية أقسام الهجرة فيها .

وقال فى العارضة : إن الله حرم أولا على المسلمين أن يقيموا بين أظهر المشركين بمكة وافترض عليهم أن يلحقوا بالنبى بالمدينة ، فلما فتح الله مكة سقطت الهجرة وبقى تحريم المقام بين أظهر المشركين . وهؤلاء الذين اعتصموا بالسجود ، ولم يكونوا أسلموا وأقاموا مع المشركين إنما كان اعتصامهم فى الحال . نعم إنه لا يحل قتل من بادر إلى الاسلام إذا رأى السيف على رأسه

---

(١) لفظ « الهجرة » ساقط فى الأصل ووارد فى م .

(٢) الأصل : عليه السلام ، والتصويب من م .

(٣) لفظ « هى » ساقط فى الأصل ، ووارد فى م .

(٤) الأصل : باع ، والتصويب من م .

باجماع من الأئمـــة(١) ، ولكن قتلوا لأحد معنيين : إما لأن السجود لا يعصم ، وإنما يعصم الإيمان بالشهادتين لفظاً ، وإما لأن الذين قتلوهم لم يكونوا يعلمون أن ذلك يعصمهم ، وهذا هو الصحيح فإن بنى جذيمة لما أسرع خالد فيهم القتل قالوا : « صبأنا ، صبأنا » ، ولم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ، فقتلهم ، فوداهم النبى صلى الله عليه وسلم بخطأ خالد . وخطأ(٢) الامام وعامله [١٨٨ ا] فى بيت المال .

١١ — مسألة فرعية : النطق بالشهادتين شرط الإسلام ؟

قال : وهذا يدل على أنه ليس بشرط الاسلام قول « لا إله إلا الله محمد رسول الله » على التعيين(٣)، وإنما وَدَاهم نصف العقل على معنى الصلح والمصلحة ، كما ودى أهل جذيمة بِمِثْلَىْ ذلك على ما اقتضته حال كل واحد فى قوله .

١٢ — حكم دم المقيم بدار الحرب وماله . هل العاصم
الإســـلام أم الدار ؟ رأى مالك بن أنس

وقد اختلف الناس فيمن أسلم وبقى بدار الحرب فقتل أو أسر أو سبى(٤) أهله وماله ، فقال مالك(٥) : حَقَنُ دمه ، وماله لمن أخذه حتى يحوزه بدار الاسلام . وقيل عنه : إنه يحوز ماله وأهله ، وبه قال الشافعى . والمسألة محققة فى مسائل الخلاف ، مبنية على أن الحربى هل يملك ملكاً صحيحاً أم لا ؟ وأن العاصم هل هو الاسلام أو الدار ؟ فمن ذهب إلى أنه يملك مِلكاً صحيحاً تمسك بقوله عليه السلام : « هل ترك لنا عقيل من دار » وبقوله صلى الله عليه

---

(١) الأصل : الأمة ، والتصويب من م . هامش : لا يحل قتل من أسلم عند رؤية السيف إجماعا.
(٢) الأصل « لخطأ » ، والتصويب من م .
(٣) هامش : ليس بشرط الاسلام قول لا إلاه إلا الله .
(٤) م : فقتل وسبى .
(٥) هامش : اختلف فيمن أسلم وبقى بدار الحرب فسبى ماله .

وسلم : « أمِرْت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها » فسوى بين الدماء والأموال ، وأضافها إليهم ، والاضافة تقتضى التمليك ، ثم أخبر عمن أسلم منهم أنه معصوم ، وذلك يقتضى الا يكون لأحد عليه سبيل ، وتمسك أيضاً من أَتْبَعَهُ ماله بقوله صلى الله عليه وسلم : « من أسلم على شىء فهو له » ، وبقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه » . وأما(١) مالك وأبو حنيفة ومن قال بقولهما فعندهم أن العاصم إنما هو الدار ، فما لم يحز المسلم ماله وولده بدار الاسلام ، وإلا فما أصيب من ذلك بدار الكفر فهو فىء للمسلمين . وكان الكفار عندهم لا يملكون ، بل أموالهم وأولادهم حلال لمن يقدر(٢) عليها من المسلمين كدمائهم ، فمن أسلم منهم ولم يحز مالا ولا ولداً بدار الاسلام فكأنه لا مال له ولا ولد ، وكأنَّ اليَدَ للكفار ، كما أن الدار لهم ، وليست يدُ صاحبه الإسلامى يداً إذ كان بين أظهرهم .

١٣ — رأى أبى بكر بن العربى : العاصم للدم الاسلام
والمال الدار ورأى الشافعى : العاصم لهما جميعاً الإسلام

وقال ابن العربى أيضاً : العاصم لدم المسلم الإسلام [٨٨ ب] ولماله الدار . وقال الشافعى : العاصم لهما جميعاً هو الإسلام . وقال أبو حنيفة : العاصم المقوِّم(٣) لهما هو الدار والمؤثم هو الإسلام . وتفسير ذلك أن من أسلم ولم يهاجر حتى قتل فإنه تجب فيه الكفارة عنده دون الدية والقَوَد ، ولو هاجر لوجبت الكفارة والدية على عاقلته ، قيل : فعلى هــذا دمه محقون عند مالك والشافعى وقتله خطأ لا دية فيه عند أبى حنيفة ، وإنما فيه الكفارة خاصة ، وهو الظاهر من

---

(١) هامش : لا ملك للكفار فأموالهم حلال .
(٢) م : يفدون ، وربما كانت يغزون .
(٣) م : المقدم .

قول المفسرين . واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى : « والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا[١] » وبقوله تعالى : « فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة[٢] » ولم يذكر دية . قالوا : والمراد بهذا المؤمن إنما هو المسلم الذى لم يهاجر لأنه مؤمن فى قوم أعداء فهو منهم لقوله تعالى : « ومن يتولهم منكم فإنه منهم » ، فهو مؤمن من قوم عدو . فلما ذكر الدية فى أول الآية فى المؤمن المطلق ، وفى آخرها فى المؤمن الذى قومه تحت عهدنا وميثاقنا وهم الذميون وسكت عنها فى هذا المؤمن الذى بين الأعداء دل على سقوطها ، وأنه إنما أوجب فيه الكفارة خاصة ، هذا حكم دمه . قال ابن العربى : وهذه المسألة خراسانية عِظَامًا لم تبلغها المالكية ولا عرفتها الأئمة العراقية ، فكيف بالمقلدة المغربية[٣] ؟

---

(١) ترك المؤلف بقية الآية ، لأنها تهدم رأيه من أساسه ، ونص الآية كاملا : « والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر » الانفال ٧٢ وفسرها البيضاوى بقوله : «أى من توليهم فى الميراث ، وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر » أى فواجب عليكم أن تنصروهم على المشركين . انظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، طبعة مصطفى محمد ، ج ٢ ص ٧٣ — ٧٤

(٢) النساء : ٩٢ . وقد استشهد الونشريشى هنا بالآية الكريمة فى غير موضعه ، واكتفى منها بجزء ، والآية كلها خاصة بالجنايات ، ونصها : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنه ودية مسلمة إلى أهله ، إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن ، فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وكان الله عليما حكيما » ، وقد فسر البيضاوى الفقرة التى استشهد بها الونشريشى بقوله : « فإن كان المؤمن المقتول من قوم كفار محاربين أو فى تضاعيفهم ولم يعلم إيمانه ، فعلى قاتله الكفارة دون الدية لأهله ، إذ لا وراثة بينه وبينهم ، ولأنهم محاربون » أسرار التنزيل ٢/١٠٨ ، ومعنى ذلك أن المؤمن الذى يعيش بين الكفار لا يعد كافراً ، بل مؤمناً لا يرثه الكفار ، وإنما يقوم المسلم الذى قتله بالكفارة وهذا يخالف تماماً رأى الونشريشى .

(٣) هذه الملاحظة من أبى عبد الله محمد بن العربى عظيمة الدلالة ، فقد كان الرجل ضيقاً بتقليد مالكية الأندلس والمغرب ، منكراً عليها ضيق الأفق والاقتصار على كتب الفروع ، وخصوصاً فى أيامه (٤٦٨ / ١٠٧٦ — ٥٤٣ / ١١٤٨) ، والمعروف أنه كان من القليلين الذين أدخلوا شيئاً من فقه الحنفية =

١٤ — رأى أصحـــاب أبى حنيفة : الدار لا تعصم . الونشريشى ينقض هذا الرأى

احتج أصحاب أبى حنيفة على أن العاصم الدار بأن[١] التحرزَ والاعتصـام والامتناع إنما يكون بالحصون والقلاع ، وأن الكافرَ إذا صار فى دارنا عصم دمه وماله ، فصار كالمــال إذا كان مطروحاً على الطريق لم يلزم فيه قطع ، وإذا حوز[٢] بحوزة كان مضموناً بالقطع . واحتج الشافعى بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « أُمِرت أن أقاتل الناس . . . » الحديث ، فنص على أن العصمة للنفس والمال إنما تكون بكلمة الإسلام ، ولو أن مسلمـاً دخل إلى دار الحرب [١٨٩] فإنه معصوم الدم والمـــالِ ، والدارُ معدومة ، وأما قول أصحابنا إن الاسلام عاصم للنفس دون الولد والمـال ، وقولُ أصحاب أبى حنيفة إن التحرز والتعصم يكون بالقلاع فكلام فاسد ، لأنه تعلّقَ بالعصمة الحسية التى يكتسبها الكافر والمحارب ولا يعتبرها الشرع ، وإنمـا الكلام على ما يعتبره[٣] الشرع . ألا ترى أن المحارب من المسلمين والكافرَ يتحصنان بالقـلاع ودمُهُما وأموالهُما مباحان أحدهما على الاطـــلاق ، والثانى يشترط أن يستمر ولا يقلع ويتمادى ويتمنع[٤] ولكن المال إنما يمنعه إحراز صاحبه له بكونه معه فى حرز[٥] .

=والأشعرية على مالكية الأندلس والمغرب المنشورة ، وقد ذكر ابن خلدون أن أهل المغرب لم يعرفوا فقه الحنفية إلا على يد أبي الوليد الباجى وأبى بكر بن العربي . وهو هنا يسخر من « المقلدة المالكية » انظر ترجمة أبي بكر بن العربى عند ابن خلكان ، وفيات ، طبعة محي الدين رقم ٥٩٨ جـ ٣ ص ٤٢٣ ، رحلة ابن بشكوال ١/١١٨١ ونفح الطيب للمقرى (طبعة لايدن) ١/٤٧٧ — ٤٨٧ ومقدمة كتاب « العواصم من القواصم » التى كتبها محي الدين الخطيب ، القاهرة ١٣٧١ وانظر أيضاً :
Goldziher, XXXVIII, p. 672.

(١) الأصل : لأن ، والتصويب من م .
(٢) كذا فى الأصلين ، والصواب حيز .
(٣) م : ما يعتبر فى الشرع .
(٤) الأصل : يتمنح ، والتصويب من م .
(٥) م . حوز .

قلت بقول الشافعي قال أشهب وسحنون ، وهو اختيار القاضى أبى بكر بن العربى حسبما تضمنه كلامـه الآن ، وبقول مالك قال أبو حنيفة وأصبغ بن الفرج واختاره ابن رشد ، وهو المشهور عن مالك رحمه الله . ومنشأ الخلاف ما مر تقريره :

١٥ — رأى ابن الحاج : ليس لأحد على مال المسلم المقيم بدار الحرب أو دمـه سبيل

وأجرى الفقيه القاضى الشهير أبو عبد الله بن الحاج[١] وغيره من المتأخرين مالَ هذا المسلم المسئولِ عنه المقيم بدار الحرب ولم يبرح عنها بعد استيلاء الطاغية عليها — على هذا الخلاف المتقدم بين علماء الأمصار فى مال من أسلم وأقام بدار الحرب ، ثم فرّق ابن الحاج بعد الإلحاق والتسوية فى هذه[٢] الأحكام الملحقة بأن مالَ من أسلم كان مباحاً قبل إسلامه بخلاف مال المسلم ، لأن يده لم تزل ، ولا تقدَّمَ له فى وقتٍ ما كفر مبيح[٣] ماله وولده يوماً للمسلمين ، فليس لأحد عليهما من سبيل . وهو راجحٌ من القول وواضحٌ من الاستدلال والنظر ، وظاهر عند التأمل لمنشأ الخلاف الذى تقدم بيانه على ما لا يخفى . ويعتضد هذا الفرق[٤] بنصٍّ آخرِ مسئلةٍ من سماع يحيى من كتاب الجهاد ولفظه .

---

(١) المعروفون باسم أبى عبد الله بن الحاج كثيرون ، ولمـا كانت الإشارة هنا إلى واحد من المتأخرين منهم ، فربما كانت إلى محمد بن محمد بن الحـاج أبى الحسن على بن الصباغ ، أبى عبد الله قاضى تلمسان المتوفى ٢٦ رمضان ٩٣٦/١٥٢٩ وهو معاصر للونشريشى ، توفى بعده بعشرين سنة .

انظر ابن القاضى ، أحمد بن محمد بن أحمد ، درة الحجال فى غرة أسماء الرجال ، طبعة س. علوش ، الرباط ١٩٣٤ رقم ٤٨٤ جـ ١ ص ١٥٨

ولكن يغلب على الظن أن المراد هنا محمد بن أحمد بن خلف بن ابراهيم بن لب بن بيطير ، يكنى أبا عبد الله (٤٥٨/١٠٦٥ — ٥٢٩/١١٣٤) .

وقد ترجم له ابن بشكوال فى التكملة رقم ١١٦٢ جـ ١ ص ٥٢٢ — ٥٢٣ وهو معاصر لأبى الوليد بن رشد وقرطبى مثله كما قال المؤلف .

(٢) الأصل : هذا ، والتصويب من م .

(٣) م : يبيح .

(٤) كذا ، والأصوب فريق .

١٦ — رأى ابن الحاج فى المسلمين المتخلفين فى برشلونه
الذين يشتركون مع النصارى فى الإغارة على المسلمين

وسألته[(١)] عمن تخلف من أهل برشلونه من المسلمين عن الارتحال عنها[(٢)] بعد السنة التى أجلت لهم يوم فتحت فى ارتحالهم[(٣)] فأغار [٨٩ ب] على المسلمين تعوذا مما يخاف من القتل إن ظُفِر به فقال : ما أراه إلا بمنزلة المحارب

(١) الكلام هنا يدل على أنه صادر إلى ابن رشد من محمد بن أحمد بن خلف بن الحاج معاصره الذى ذكرناه .

(٢) فى الأصلين : عنهم ، وصوبناها للسياق .

(٣) هذه الاشارة تحل مشكلة تاريخية خاصة بتاريخ خروج برشلونة نهائياً من طاعة المسلمين . ذلك أن آخر مرة استولى فيها المسلمون على برشلونة كانت فى صفر ١٧٥ يوليو ٩٨٥ على يد المنصور ابن أبى عامر ، وقد انتصر المنصور على كوند برشلونه بوريل الثانى Borrell II ودخل البلد وخرب معالمه ، ثم خلف فيه حامية وعاد إلى قرطبة . ولم يطل مقام الحامية فى البلد ، إذ وجد رجالها أنفسهم منعزلين فى هذا الركن القصى ، فعبروا إلى الضفة الأخرى لنهر ابرو وأقاموا ستة أشهر على قول وسنتين على قول آخر . ثم انصرفوا . وليس لدينا تفاصيل فى المراجع العربية عن ذلك . وقد عاد الكوند بوريل إلى عاصمته عقب انسحاب الحامية الإسلامية مباشرة . ولم يعد المسلمون إلى غزو برشلونة مرة ثانية . ولما كانت المراجع النصرانية تقول إن المنصور قد قتل كل من وجده فى برشلونة من النصارى ، وهى مبالغة لا شك فيها ، فإن المعقول أن الكوند عند ما استعاد بلده أراد إجلاء من فيها من المسلمين وأنذرهم إلى عام . وهو لم يفعل ذلك إلا بعد انصراف الحامية ، فإذا كانت قد انصرفت بعد ٦ أشهر فيكون ذلك الانذار فى يناير أو فبراير ٩٨٦ والجلاء الأخير فى يناير أو فبراير ٩٨٧ ، وإذا كان بعد سنتين من عودة المنصور فيكون إنذار المسلمين قد وقع سنة ٩٨٧ وخروجهم سنة ٩٨٨ . أما غزوة عبد الملك بن المنصور بن أبى عامر لهذه الناحية فلم تتعرض لمدينة برشلونة ، وإنما لنواح أخرى من قطلونية . وإشارة الونشريشى تدل على أن بعض مسلمى البلد كان يشترك مع النصارى فى محاربة إخوانه خلال عام الأجل خوفاً على حياته .

وقد جمع النصوص العربية الخاصة بعلاقة المسلمين بكونتية قطلونية مياس فايكروسا ، انظر :

Millás Vallicrosa, *Els textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya Carolingia,* p. 161

Carberas y Candi, *Relaciones de los vizcondes de Barcelona con los Arabes, en Homenaje a D. Francisco Codera,* Zaragoza 1904, p. 207—209.

Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne,* II, 239 note 3.

Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne Musulmane,* II, 237 sqq.

A. Ballestros y Beretta, *Historia de España...,* (Madrid 1944) vol. II, p. 485—487.

وانظر أيضاً البيان المغرب لابن عذارى ، جـ ٣ طبعة ليفى بروفنسال ، باريس ١٩٣٠ ص ٢١ — ٢٢

الذى يتلصص بدار الإسلام من المسلمين ، وذلك أنه مقيم على دين الاسلام ، فإن أصيب فأمره إلى الامام يحكم فيه بمثل ما يحكم فى أهل الفساد والحِرابَه ، وأما فى ماله فلا أراه يحل لأخذ أصابه . انتهى محل الحاجة منه ابن رشد قوله(١) : إنهم فى غارتهم على المسلمين بمنزلة المحاربين صحيح لا اختلاف فيه لأن المسلم إذا حارب ، فسواء أكانت حرابته(٢) فى بلد الاسلام أو فى بلد الكفر الحكم فيه سواء ، وأما قوله فى ماله أنه لا يحل لأحد أصابه فهو خلافُ ظاهرِ قولِ مالك فى المدونة فى الذى يُسْلِم فى دار الحرب ثم يغزو المسلمون تلك الدار فيصيبون أهله وماله وولده أنَّ ذلك كله فىء إذ لم يفرق فيها بين أن يكون الجيش غنم ماله وولده قبل خروجه أو بعد خروجه ، انتهى . قلت : فظاهر كلام ابن رشد هذا يؤذن بترجيح خلاف ما رجحه معاصره وبلديُّه القاضى أبو عبد الله بن الحاج فى مال هؤلاء المسئول عنهم وأولادهم فتأمله .

١٧ — رأى شيوخ آخرين : لا سبيل على دماء المسلمين المقيمين مع النصارى إلا إذا اشتركوا فى محاربة المسلمين ، ولا سبيل على أموالهم إلا إذا أعانوهم بها

وقال بعض المحققين من الشيوخ : يظهر أن الأحكام الملحقة بهم فى الأنفس والأولاد والأموال جارية على المقيمين مع النصارى الحربيين على حسب ما تقرر من الخلاف وتمهّد من الترجيح ، ثم إن حاربونا مع أوليائهم ترجحت حينئذ استباحة دمائهم ، وإن أعانوهم بالمال على قتالنا ترجحت استباحة أموالهم . وقد ترجَّحَ(٣) سبيُ ذراريهم للاستخلاص من أيديهم وإنشائهم(٤) بين أظهر المسلمين آمنين من الفتنة فى الدين معصومين من معصية ترك الهجرة .

---

(١) يريد : [وقد بلغ] محل الحاجة منه ابن رشد [فى] قوله...
(٢) الحرابة هنا بمعنى التلصص وقطع الطريق .
(٣) م : يرجح .
(٤) م : وانشابهم .

١٨ — شكوى المهاجرين إلى أرض الإسلام من ضيق المعاش زعم فاسد وتوهم كاسد . لا رخصة لأحد فى الرجوع إلى بلاد النصارى بحال

وما ذُكر فى السؤال من حصول الندم والتسخط لبعض المهاجرين من دار الحربيين(١) إلى دار المسلمين لما زعموه من ضيق المعاش وعدم الانتعاش زعمٌ فاسد وتوهمٌ كاسد فى نظر الشريعة الغراء ، فلا يتوهم هذا المعنى ويعتبره ويجعله نصب عينيه إلا ضعيف اليقين بل عديم العقل والدين . وكيف يتخيل هذا المعنى يدلى به حجة فى إسقاط الهجرة من دار الحرب ؟ وفى بلاد الاسلام ، [١٩٠] أعلى الله كلمته ، مجال رحب للقَوِىّ والضعيف والثقيل والخفيف ، وقد وسع الله البلاد فيستجير بها من أصابته هذه الصدمة الكفرانية والصاعقة النصرانية فى الدين والأهل والأولاد ؟ فقد هاجر من علية(٢) الصحابة وأكابرهم ، رضوان الله عليهم ، إلى أرض الحبشة فراراً بدينهم من أذى المشركين من أهل مكة جماعة عظيمة ورفقة(٣) كريمة منهم جعفر بن أبى طالب وأبو سلمة بن عبد الأسد وعثمان بن عفان وأبو عبيدة بن الجراح ، وحال أرض الحبشة ما قد علم(٤) . وهاجر آخرون إلى غـيرها وهجروا أوطانهم وأموالهم وأولادهم وآباءهم ونبذوهم وقاتلوهم وحاربوهم تمسكاً منهم بدينهم ورفضاً لدنياهم ، فكيف بعرَض من أعراضها(٥) لا يخل تركُه بالتكسب بين أظهر المسلمين ، ولا يؤثر رفضُه فى متسع المسترزقين ، ولا سيما بهذا(٦) القطر الدينى المغربى ، صانه الله ، وزاده عزاً وشرفاً ، ووقاه من الأغيار والأكدار وَسَطاً وطَرَفاً ، فإنه من أخصب أرض الله

---

(١) يريد دار الحرب ، وظاهر أن هذا سهو من الناسخين .

(٢) م : جلة .

(٣) فوق هذه اللفظة : نسخة : زمرة .

(٤) الذى «علم» من حال الحبشة إذ ذاك أنهـا كانت بلاداً نصرانية ، وقد هاجر إليها أولئك المسلمون برأى النبى صلى الله عليه وسلم ، وعاشوا هناك آمنين فى حماية النجاشى النصرانى !

(٥) فى هامش م : بغرض من أغراضها .

(٦) الأصل : هذا ، والتصويب من م .

أرضاً وأشبعها بلاداً طولا وعرضاً ، وخصوصاً حاضرة فاس وانظارها ونواحيها من كل الجهات وأقطارها ؟ ولئن سلم هذا الوهم وعَدِمَ صاحبه والعياذ بالله العقلَ الراجح والرأى الناجح والفهم ، فقد أقام علماً وبرهاناً على نفسه الخسيسة الرذلة بترجيح عرض دنياوى حطامى محتقر على عمل دينى أخروى مدخر . وبئست هذه المفاضلة والأرجحية ، وخاب وخسر من آثرها ووقع فيها . أما عَلِم المغبونُ فى صفقته ، النادم على هجرته مِن دار يُدْعى فيها التثليث ، وتضرب فيها النواقيس ، ويعبد فيها الشيطان ويكفر بالرحمن ، أن ليس للانسان إلا دينه ؟ إذ به نجاتهُ الأبدية وسعادته الأخرويه ، وعليه يبذل نفسه النفيسه فضلا عن جملة ماله ؟ قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون(١) » وقال تعالى : « إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم(٢) » وأعظم فوائد المال وأجلُّها عند العقلاء إنفاقه فى سبيل الله وابتغاء مرضاته . وكيف يقتحم بالتشبث [٩٠ ب] ويترامى ويتطارح أو يتسارع من أجله إلى موالاة العداة ؟ وقد قال تعالى : « فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة(٣) » والدائرة فى هذه النازلة فوات التمسك(٤) بعقار المال ، فَوُصِفَ بمرض القلب وضعف اليقين ، ولو كان قوىَّ الدين صحيح اليقين واثقاً بالله تعالى معتمداً عليه ومسنداً ظهره إليه لما أهمل قاعدة التوكل على علوّ رتبتها ونمو(٥) ثمرتها وشهادتها(٦) بصحة

---

(١) المنافقون ٩

(٢) التغابن ١٥

(٣) المائدة ٥٢

ولو أتى المؤلف ببقية الآية الكريمة لكان أوفى بغرضه وأحسن أثراً فى نفوس من كتب لهم هذه الرسالة : « فعسى الله أن يأتى بالفتح أو يأمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين » .

(٤) هاتان الكلمتان ساقطتان فى م .

(٥) م : سمو .

(٦) الأصل : شاهدتها ، والتصويب من م .

الإيمان ورسوخ اليقين . وإذا تقرر هذا فلا رخصة لأحد ممن ذكرت فى الرجوع ولا فى عدم الهجرة بوجه ولا حال ، فإنه[١] لا يعذر مهما توصل إلى ذلك بمشقة فادحة أو حيلة دقيقة ، بل مهما وجد سبيلا إلى التخلص من ربقة الكفر ، وحيث لا يجد عشيرة تذب عنه وحماة يحمون عليه[٢] ، ورَضِىَ بالمُقام بمكان فيه الضيم على الدين والمنع من إظهار شعائر المسلمين ، فهو مارق من الدين منخرط فى سلك الملحدين . والواجبُ الفرار من دار غلب عليها أهل الشرك والخسران إلى دار الأمن والإيمان ، ولذلك قوبلوا فى الجواب عند الاعتذار بقوله : « ألم تكن أرض الله واسعة » أى حيث ما توجه المهاجر ، وإن كان ضعيفاً ، فإنه يجد[٣] الأرض واسعة ومتصلة . فلا عذر بوجهٍ لمستطيع ، وإن كان بمشقة ، فى العمل أو فى الحيلة أو فى اكتساب الرزق أو ضيق فى المعيشة ، إلا المستضعف العاجز رأساً الذى لا يستطيع حيلة ولا يهتدى سبيلا . ومن بادر إلى الفرار وسارع فى الانتقال من دار البوار إلى دار الأبرار فذلك إمارة ظاهرة فى الحال العاجلة لما يصير إليه حاله فى الآجلة لأن من يُسِّر له العمل الصالح كان مأمولا له الظفر والفوز ، ومن تيسر له العمل الخبيث كان مخوفاً عليه الهلاك والخسران ، جعلنا الله وإياكم ممن يُسِّر[٤] لليسرى وانتفع بالذكرى .

١٩ — لا بد من إرهاقهم بالعقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضرباً وسجناً

وما ذكرت عن هؤلاء المهاجرين من قبيح الكلام ، وسبِّ دار الإسلام ، وتمنى الرجوع إلى دار الشرك والأصنام ، وغير ذلك من الفواحش المنكرة التى

---

(١) الأصل : وإنه ، والتصويب من م .

(٢) ومع ذلك فقد كانت الهجرة إلى الشواطىء الافريقية إذ ذاك لا تعصم الانسان عصمة كافية ، فقد استولى النصارى على سبتة فى حياة المؤلف واستولوا على موطنه تلمسان عام وفاته .

(٣) الأصل : لا يجد ، وهو سهو من الناسخ ، والتصويب من م .

(٤) الأصل : ييسر ، وقد أخذنا بقراءة م ، فهى أوفق للسياق .

[١٩١] لا تصدر إلا من اللئام ، يوجب لهم خزى الدنيا والآخرة ، وينزلهم أسوأ المنازل ، والواجب على من مكنه الله فى الأرض ويَسَّره لليسرى أن يقبض على هؤلاء وأن يرهقهم العقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضرباً وسجناً (١) حتى لا يتعدوا حدود الله ، لأن فتنة هؤلاء أشد ضرراً من فتنة الجوع والخوف ونهب الأنفس والأموال ، وذلك أن من هلك هناك فإلى رحمة الله تعالى وكريم عفوه ، ومن هلك دينه فإلى لعنة الله وعظيم سخطه ، فإن محبة الموالاةِ الشركية والمساكنة النصرانية والعزمَ على رفض الهجرة ، والركون إلى الكفار ، والرضى بدفع الجزية إليهم ونبذ العزة الاسلامية والطاعة الامامية والبيعة السلطانية ، وظهور السلطان النصرانى عليها ، وإذلاله إياها (٢) ، فواحشُ عظيمة مهلكة قاصمة للظهور ، يكاد أن تكون كفراً والعياذ بالله .

٢٠ — المقيم والراجع بعد الهجرة والمتمنى الرجوع لا يحق لهم تولى القضاء أو الإمامة ولا تقبل شهادتهم

وأما جُرْحَةُ المقيم والراجع بعد الهجرة والمتمنى للرجوع وتأخيره عن المراتب الكمالية الدينية من قضاء وشهادة وإمامة فما لا خفاء فيه ولا امتراء ، ممن (٣) له أدنى مسكة من الفروع الاجتهادية والمسائل الفقهية . وكما لا تقبل شهادتهم كذلك لا يقبل خطاب حكامهم ، قال ابن عرفه (٤) رحمه الله : وشرط قبول خطاب (٥) القاضى صحة ولايته لمن تصح توليته (٦) بوجهٍ احترازاً من مخاطبة قضاة

---

(١) هذا ما تيسر للمؤلف من الرأى حيال أولئك التعساء ، وكان حرياً به أن يشاركهم الأسى لمصابهم ، وأن ينصح الحكام بالنظر فى مواضع شكواهم ويحفزهم على التخفيف عنهم وتأنيسهم وإشعارهم أنهم أقبلوا على أهل وحلوا بسهل (انظر التمهيد فقرة ج) .

(٢) الأصل : عليها ، وهى تستقيم إذا قرأنا : إدلاله عليها ، وقد أخذنا بقراءة م .

(٣) كذا الأصل : وفى م : فمن ، والمراد عند من .

(٤) ابن عرفه هو محمد بن محمد بن عرفه الورغمى من أئمة علماء تونس خلال القرن الثامن الهجرى (٧١٦ — ٨٠١ / ١٣١٦ — ١٣٩٨) انظر درة الحجال لابن القاضى رقم ٧٧٥

(٥) الأصل : خلاف ، والتصويب من م .

(٦) أى أن يكون الذى ولاه صاحب حق شرعى فى توليته .

أهل الدجن(١) كقضاة مسلمى بلنسية وطرطوشة وقوصرة(٢) عندنا ، ونحو ذلك ، انتهى .

٢١ — هل تقبل خطابات قضاة أهل الدجن وهل يجوز الرد عليها ؟

وسئل الامام أبو عبد الله المازرى(٣) رحمه الله فى زمانه عن أحكام تأتى من صقلية من عند قاضيهـا أو شهود(٤) عدول ، هل يقبل ذلك منهم أم لا ؟ مع أنها ضرورة ، ولا تُدْرَى إقامتهم هناك تحت أهل الكفر هل هى اضطرار أو اختيار .

٢٢ — رأى المازرى : تحسين الظن بالمسلمين . إذا كان قاضى أهل الدجن مضطراً للاقامـة فإقامته لا تقدح فى ولايته

فأجاب(٥) : القـادح فى هذا وجهان : الأول ، يشتمل على القاضى

(١) أهل الدجن أو المدجنون هم المسلمون الذين دجنوا أى أقاموا تحت حكم النصارى . راجع التمهيد.

(٢) الأصل : ندره والتصويب من م .

وقوصرة جزيرة صغيرة بين ساحل تونس وجزيرة صقليـة على مقربة من ثغر نابل وتسمى بالافرنجية Pantelaria ، فتحها المسلمون عند ما فتحوا صقلية وسقطت فى أيدى النورمان خلال النصف الأول من القرن العاشر الميلادى . انظر عنهـا بحث الأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب فى مجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٥٢ : « جزيرة قوصرة العربية » ولا زال بها قليل جداً من المسلمين . ويفهم من كلام المؤلف أن المسلمين الذين بقوا فيها بعد استيلاء النورمان عليها كانوا يسمون أيضاً أهل دجن .

(٣) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر بن محمد التميمى المعروف بالمازرى نسبة إلى مازره Mazzara بصقلية ، ولد بالمهدية أو القيروان فى حدود سنة ١٠٥١/٤٤١ تتلمـذ على أبى الحسن الربعى المعروف باللخمى وأبى محمـد عبد الحميد بن محمد المعروف بابن الصائغ وغيرهما وتوفى فى مدينة المهدية سنة ٥٣٦/ ١١٤١ ومن مؤلفاته « المعلم بفوائد مسلم » (مخطوط) و « المعين على التلقين » (مخطوط) و « الكشف والأنباء على المترجم بالإحياء » وهو نقد للأحاديث التى أوردها الغزالى فى « إحياء علوم الدين » وغيرها .

انظر عنه : حسن حسنى عبد الوهاب : الامام المازرى ، تونس ١٩٥٥

(٤) م : وشهود .

(٥) نشر هذه القطعة ، ضمن مقتطفات من كلام المـازرى الأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب ، فى كتابه الآنف الذكر ص ٨٧ ، وقد نقلهـا عن كتاب « الدكانة » للشيخ عظوم القيروانى ، وهو مخطوط . وقد تصرف ابن عظوم فى النص ، وأتى ببعض فقراته على معناه ، ولهـذا رأينا الاكتفاء بالاشارة إلى مواضع الخلاف الهامة . وسنشير إلى نص كتاب الدكانة بحرف د .

وبيّناته من ناحية العدالة ، فلا يباح المقام فى دار الحرب فى قياد أهل الكفر ، والثاني من ناحية الولاية إذ القاضى مُوَلّىً من قبل أهل الكفر . والأول له قاعدة [٩١ ب] يعتمد عليها(١) فى هذه المسئلة(٢) وشبهها وهى تحسين الظن بالمسلمين ومباعدة المعاصى عنهم ، فلا يعدل عنها لظنون كاذبة وتوهمات(٣) واهية كتجويز مَن ظاهره العدالة ، وقد يجوز فى الخفاء وفى نفس الأمر أن يكون ارتكب كبيرة ، إلا من قام الدليل على عصمته ، وهذا التجويز مُطَّرح والحكم للظاهر إذ هو الراجح ، إلا أن يظهر من المخايل ما يوجب الخروج عن العدالة فيجب التوقف حينئذ حتى يظهر ما يوجب زوال موجب راجحية العدالة ، ويبقى الحكم الظاهر لغلبة الظن بعد ذلك . والحكم هو مستفاد من قرائن محصورة ، فيعمل عليها ، وقرائن العدالة مأخوذة من أمر مطلق سلفى متلقى . وقد أمليت فى هذا طرفاً فى « شرح البرهان(٤) » ، وذكرت طريقة أبى المعالى وطريقتى لما تكلمنا فيما جرى بين الصحابة من الوقايع والفتن رضى الله عنهم أجمعين(٥) .

---

(١) د : يعتمد عليها شرعاً .

(٢) هامش : ينبغى تحسين الظن بالمسلمين .

(٣) الأصل : توهمة ، والتصويب من م . وهذه العبارة ساقطة فى د .

(٤) المراد كتاب « إيضاح المحصول من برهان الأصول » للمازري ، قال عنه الأستاذ ح. ح. عبد الوهاب : « وهو شرح ممتع فى أجزاء عديدة على « برهان » إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك الجوينى الشافعي المتوفى سنة ٤٣٨ ﻫ فى أصول الديانة وهو أقدم ما صنف فى علم الأصول ، وأقدم ما شرح به هو تأليف المازرى هذا ، ومنه أجزاء متفرقة فى تونس وغيرها » (انظر ، الامام المازرى ، ص ٦٢) . والبرهان هو البرهان فى أصول الفقه لأبى المعالى عبد الملك الجوينى شيخ الحرمين وإمام الأشعرية . وقول المازرى هنا « لما تكلمنا » يفهم منه أنه تناقش فى موضوع ما وقع بين الصحابة مع أبى المعالى ، وإلا لقال : « لما تكلمت » كما قال قبل ذلك « وذكرت » ، ولكن الذين ترجموا للمازرى لم يذكروا له رحلة إلى المشرق ، ويستبعد على أى حال أن يكون قد لقى الجوينى ، فقد ولد الجوينى ٤١٩/١٠٥٨ وتوفى ٤٧٨/١٠٨٥ وقد أقام فى الحجاز من ٤٥٠/١٠٥٨ إلى ٤٥٤/١٠٦٢ ، انظر ترجمة الجوينى عند ابن خلكان ، رقم ٣٥١ وطبقات الشافعية ٢/٧٠ — ٧١ و ٣/٢٤٩ — ٢٨٢ وبروكلمان ١/٣٨٨ .

(٥) هذه العبارة كلها ، من أول « وقد أمليت » غير واردة فى د ولو بالمعنى .

وهذا المقيم ببلد الحرب إن كان اضطراراً فلا شك أنه لا يقدح فى عدالته (١) ، وكذا إن كان [متأوِّلاً و] (٢) تأويله صحيحاً مثل إقامته ببلد أهل الحرب لرجاء هداية أهل الحرب أو نقلهم عن ضلالة (٣) ما ، وأشار إليه الباقلانى وكما أشار أصحاب مالك فى جواز الدخول لفكاك الأسير (٤) . وأما لو أقام بحكم الجاهلية (٥) والاعراض عن التأويل اختياراً فهذا يقدح فى عدالته . واختلف المذهب فى رد شهادة الداخل اختياراً لتجارة (٦) واختلف فى تأويل المدونة فيها أشد [اختلاف] ، فمن ظهرت عدالته منهم وشك فى إقامته على أى وجه فالأصل عذره ، لأن جل الاحتمالات السابقة تشهد لعذره فلا ترد لاحتمال واحد ، إلا أن تكون قراين تشهد أن إقامته كانت اختياراً لا لوجه .

٢٣ — تولية الكافر للقضاة والامناء واجب عقلا ، ولا يقدح فى احكامهم

وأما الوجه الثانى وهو تولية الكافر للقضاة والامناء (٧) وغيرهم لحجز (٨) الناس بعضهم عن بعض فواجب ، حتى ادعى بعض أهل المذهب (٩) أنه واجب

---

(١) بعد لفظ « عدالته » أسقط الأصلان عبارة هامة وردت فى د وهى : « وكذا إن كان اختياراً ، جاهلا بالحكم أو معتقداً للجواز . إذ لا يجب عليه أن يعلم هذا الطرف من العلم وجوباً يقدح تركه فى عدالته » .

(٢) أضفت هذه العبارة من د إذ لا يستقيم السياق بدونها .

(٣) وردت هذه العبارة فى د بصورة أوفى : وكذا إن كان متأولا وتأويله صحيحاً ، كإقامته بدار الحرب لرجاء افتكاكها وإرجاعها للاسلام أو لهدايته أهل الكفر . . . »

(٤) بعد لفظ « الأسير » أسقط الأصلان عبارة هامة وردت فى د وهى : « ولذا إن كان تأويله خطأ ، ووجوهه لا تنحصر ، كما أن الشبه عند الأصوليين لا تنحصر ، وربما كان خطأ عند عالم وصواباً عند آخر ، على القول بأن المصيب واحداً بالآخر معذور » .

(٥) كذا فى الأصلين : الجاهلية ، وفى د « الجهالة » وهو أصح .

(٦) م : للتجارة .

(٧) د : للقضاة والعدول والأمناء .

(٨) د : فحجز الناس بعضهم عن بعض واجب .

(٩) د : المذاهب .

عقلا وإن كان باطـلا تولية الكافر لهذا القاضى إما بطلب الرعية له وإقامته [إياه] لهم للضرورة لذلك ، فلا يقدح فى حكمه وتنفيذ أحكامه ، كما لو كان ولاه سلطان مسلم . وفى كتاب [١٩٢] « الايمان » فى « مسألة الحالف ليقضينك حقك إلى أجل » (١) أقام شيوخ المكان مقام السلطان عند فقده لما يُخاف من فوات القضية (٢) .

٢٤ — هل يجوز للخارج على الامام تولية القضاة ؟
مطرف وابن الماجشون يريان أن ذلك يجوز

وعن مُطرف وابن الماجشون فيمن خرج على الإمام وغلب على بلد فولى قاضياً عدلا فأحكامه نافذة ، انتهى .

٢٥ — رأى شيوخ الأندلس : لا يجوز

قلت : وأفتى شيوخ الأندلس فيمن كان فى ولاية الثائر المارق عمر بن حفصون أنه لا تجوز شهادتهم ولا قبول خطاب قضاتهم .

٢٦ — هل تقبل ولاية القضاء من الأمير غير العدل ؟ رأى مالك : لا تقبل

واختلف فى قبول ولاية القضاء من الأمير غير العدل ، ففى « رياض النفوس » ، فى طبقات علماء إفريقية لأبى محمد عبد الله المالكى ، قال سحنون :

---

(١) كتاب الايمان هو أحد كتب مدونة سحنون ، وهما كتابان « كتاب النذور الأول ، كتاب النذور الثانى » وقد وردت هذه المسألة فى « كتاب النذور الثانى » وعنوانها : الرجل يحلف ليقضين فلاناً حقه إلى أجل ، فيموت المحلوف له أو الحالف قبل الأجل أو يغيب » انظر : « المدونة الكبرى لامام دار الهجرة الامام مالك بن أنس الاصبحى » رواية الامام سحنون بن سعيد التنوخى عن الامام عبد الرحمن بن القاسم العتقى ، طبعة الساسى ، القاهرة ١٣٢٣ جـ ٣ ص ١٤٦ — ١٤٩
ويبدو لنا أن العبارة تكون أصوب لو قلنا : قام شيوخ المذهب . . .

(٢) تلى ذلك فقرة هامة من فتوى المازرى ، اسقطها الونشريشى ، ووردت فى د : « فتولية الكافر لهذا القاضى العدل ، إما لضرورة إلى ذلك أو لطلب من الرعية لا يقدح فى حكمه وتنفيذ أحكامه ، كما لو ولاه سلطان مسلم ، والله الهادى لسواء السبيل » .

اختلف أبو محمد عبد الله بن فروخ وابن غانم قاضى إفريقية ، وهما من رواة مالك رضى الله عنه ، فقال ابن فروخ : لا ينبغى لقاض إذا ولاه أمير غير عدل أن يلى القضاء ، وقال ابن غانم : يجوز أن يلى وإن كان الأمير غير عدل . فكُتِبَ بها إلى مالك ، فقال مالك : أصاب الفارسى — يعنى ابن فروخ — وأخطأ الذى يزعم أنه عربى ، يعنى ابن غانم[١] انتهى .

٢٧ — رأى ابن عرفه : يجوز

وقال ابن عرفة : لم يجعلوا قبوله الولاية للمتغلب المخالف للامام جُرْحَة ، لخوف تعطيل الأحكام ، انتهى .

٢٨ — المقيم بأرض النصارى مرتكب لمعصية كبيرة ، وهو معاقب بالعذاب الشديد إلا أنه غير مخلد فى النار

هذا ما يتعلق بهم من الأحكام الدنياوية ، وأما الأخراوية المتعلقة بمن قطع عمره وأفنى شيبه وشبابه فى مساكنتهم وتوليهم ، ولم يهاجر ، أو هاجر ثم راجع وطن الكفر . وأصر على ارتكاب هذه المعصية الكبيرة إلى حين وفاته والعياذ بالله ، فالذى عليه أهل السنة وجمهور الأئمة[٢] أنهم معاقبون بالعذاب الشديد إلا أنهم غير مخلدين فى العذاب بناء على مذهبهم الحق فى انقطاع عذاب أهل الكتاب وتخليصهم بشفاعة سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم المصطفى المختار ، وحسبما وردت به صحاح الأخبار ، والدليل على ذلك قوله عز وجل[٣] : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[٤] »

---

(١) انظر الخبر فى رياض النفوس للمالكى ، ج ١ (القاهرة ١٩٥١) ص ١١٤—١١٥
(٢) م : العلماء .
(٣) زيادة من م .
(٤) النساء ٤٨

وقوله : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم [٩٢ ب] لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم(١) » وقوله : « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم(٢) » إلا أن قوله تعالى « ومن يتولَّهم منكم فإنه منهم » وقوله عليه السلام : « أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » وقوله عليه السلام : « فمن ساكنهم أو جامعهم فهو منهم » شديد جداً عليهم . .

٢٩ — حكم المسلم الذى يزدرى دار الاسلام ويفضل عليها
بلاد النصرانية : الخزى فى العاجلة والآجلة ،
إلا أن ذنبه أقل من ذنب التارك للهجرة

وما ذكرتم عن سخيف العقل والدين من قوله : « إلى ها هنا يهاجَر ؟ » فى قالب الازدراء والتهكم ، وقول السفيه الآخر « إن جاز صاحب قشتالة إلى هذه النواحى نسير(٣) إليه » إلى آخر(٤) كلامه البشيع ولفظه الشنيع ، لا يخفى على سيادتكم ما فى كلام كل واحد منهما من السماجة فى التعبير ، كما لا يخفى ما على كل منهما فى ذلك من الهجنة وسوء النكير ، إذ لا يتفوه بذلك ولا يستبيحه إلا من سَفَّه نفسه ، وفَقَد — والعياذ بالله — حسَّه ، ورام رفع ما صح نقله ومعناه ، ولم يخالف فى تحريمه أحد فى جميع معمور الأرض الاسلامية من مطلع الشمس إلى مغربها لأغراض فاسدة فى نظر الشرع لا رأسَ لها ولا ذنب ، فلا تصدر هذه الأغراض(٥) الهَوَسِيَّة إلا من قلب استحوذ عليه الشيطان فأنساه

---

(١) الزمر ٥٣ . وقد انتهت صفحة ١٩٢ ا عند لفظ « أنفسهم » من الآية الكريمة ، فأخرت وضعها إلى نهايتها حتى لا أقطع سياقها .

(٢) الرعد ٦ . ولم يأت المؤلف بأول الآية على جمال موقعه وأهميته فى هذا المقام : « ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات » .

(٣) الأصل : فيسير ، والتصويب من م .

(٤) الأصل : الخ ، وقد أتيت بها مفصلة ليستقيم السياق .

(٥) م : لا تظهر هذه الأغراض .

حلاوة الايمان ومكانَه من الارطاب[١] . ومن ارتكب فى هذا وتورط فيه فقد استعجل لنفسه الخبيثة الخزى المضمون فى العاجل والآجل ، إلا أنه لا يساوى فى العصيان والاثم والعدوانِ والمقتِ والسماجةِ والابعاد والاستنقاص واستحقاق اللائمة والمذمة الكبرى التاركَ للهجرة بالكلية ، بموالاة الأعداء والسكنى بين أظهر البُعَداء ، لأن غـاية ما صدر من هذين الخبيثَيْن عَزْمٌ ، وهو التصميم وتوطين النفس على الفعل ، وهما لم يفعلا .

٣٠ — هل يؤاخذ على العزم على المعصية دون اتيانهـا ؟
رأى المازرى : لا يؤاخذ . رأى الباقلانى : يؤاخذ

وقد اختلف أئمتنا الأشاعرة فى المؤاخذة به[٢] ، فنقل الامام أبو عبد الله المازرى رحمه الله عن كثير أنه غير مؤاخذ به رأساً لقوله[٣] عليه السلام : « إن الله تجاوز لأمتى ما حدَّثَت به أنفسها » [١٩٣] وقال القاضى أبو بكر الباقلانى إنه مؤاخذ به ، واحتج له بحديث : « إذا اصطف[٤] المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار » قيل : يا رسول الله ، هذا القاتل ، فما بال المقتول ، قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه ، فإثمه بالحرص . وأجيب بأن اللقاء وإشهار السلاح فِعْلٌ ، وهو المراد بالحرص .

٣١ — رأى عياض : يؤاخذ بعمل القلب . آراء أخرى

وقال فى « الاكمال » يقول القاضى [عياض][٥] : قال [بذلك] أئمة السلف

(١) فى الأصل : الأوطان ، والتصويب من م .
(٢) هامش : هل العزم والتصميم مؤاخذ به ؟
(٣) م : لظاهر قوله .
(٤) الأصل : اصطفا ، وقد قومتها : اصطف . وفى م : صعد .
(٥) المراد كتاب « الاكمال لكتاب المعلم فى شرح صحيح مسلم » للقاضى أبى الفضل عياض بن موسى اليحصبى ، ولهذا أضفت بعد لفظ القاضى : عياض .

من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين، لكثرة الأحاديث الدالة على المؤاخذة بعمل القلب، وحملوا أحاديث عدم المؤاخذة على الهمّ[١]، قيل للثورى : أيؤاخذ[٢] بالهمّة ؟ قال : « إذا كانت عزماً » لكنهم قالوا : إنما يؤاخذ بسيئة العزم ، لأنها معصية ، لا بسيئة المعزوم عليه ، لأنهـا لم تُفْعَل ، فإن فُعِلَت كتبت سيئة ثانية ، وإن كف عنها كتبت حسنة لحديث : « إنما تركها مِنْ جَرَّاىْ[٣] » ، وقال محيى الدين النووى[٤] تظاهرت النصوص بالمؤاخذة بالعزم ، كقوله تعالى : « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا » وقوله تعالى : « اجتنبوا كثيراً من الظن ، إن بعض الظن اثم » وقد أجمعت الأئمة على حرمة الحسد واحتقار الناس[٥] وإرادة المكروه بهم ، انتهى .

واعتُرِض هذا الاحتجاج بأن هذا العزم المختلف فيه ما له صورة فى الخارج كالزنا وشرب الخمر ، وأما ما لا صورة له فى الخـارج كالاعتقادات وخبائث النفس من الحسد ونحوه فليس من صور محل الخـلاف ، لأن النهى عنه فى نفسه به وقع التكليف[٦] ، فلا يحتج بالاجمـاع الذى فيه .

---

(١) أى الشروع فى العمل .

(٢) م : أنؤاخذ .

(٣) يريد : من جرائى وقد ورد هذا الحديث الشريف فى صحيح مسلم ، قال : « وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قالت الملائكة : رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة ، وهو أبصر به ، فقال : ارقبوه فإن عملها فاكتبوها له بمثلها ، وإن تركها فاكتبوها له حسنة ، إنما تركها من جراى » انظر صحيح مسلم ، طبعة دار الطباعة العامرة ، (القاهرة ١٣٢٩) ، جـ ١ ، باب الإيمان ، ص ٨٢

(٤) كذا فى الأصل ، وفى م : النوفى ، ولا يصح أن يكون النووى ، لأن المشهورين من أصحاب هذا الاسم هم ابراهيم بن على بن ابراهيم النووى ومحمد بن عمر بن عربى الجاوى النووى وعلى بن شرف النووى . ولم أجد لهذا الشيخ ذكراً فيما بين يدى من المراجع .

(٥) الأصل : النفس ، والتصويب من م .

(٦) يريد : لأن النهى عنه يعتبر فى نفس الوقت تكليفاً .

٣٢ — خاتمة

وليكن هذا آخر ما ظهر كَتْبُه من الجواب على السؤال المقيّد(١) الموجه من قِبَل الفقيه المعظم الخطيب الفاضل القدوة الصالح البقية والجملة الفاضلة النقية السيد أبى عبد الله بن قطيه ، أدام الله سموه ورقيه .

وينبغى أن يترجم هذا الجواب ويسمى « بأسنى المتاجر فى بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر ، وما يترتب [٩٣ ب] عليه من العقوبات والزواجر » . والله أسأل أن ينفع به ويضاعف الأجر بسببه .

قاله وخطه العبد المستغفر الفقير المسلم عبيد الله أحمد بن يحيي بن محمد بن على الونشريشى(٢) وفقه الله .

وكان الفراغ من كتبه يوم الأحد التاسع عشر لذى قعدة الحرام من عام ستة وتسعين وثمانمائة ، عرفنا الله خيره .

(١) كذا ، ويحتمل أن يكون : المفيد .
(٢) الأصل : الونسريسى .

ضَمِيمَـــة (١)

فتوى أخرى للونشريشى فى شأن رجل أراد المقام فى الأندلس ليخدم إخوانه المسلمين ويتكلم باسمهم ويخاصم عنهم .

[١٠٦](٢) وكتب إلىَّ الفقيه أبو عبد الله المذكور أيضاً بما نصه :

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله .

جوابكم يا سيدى رضى الله عنكم ، ومَتَّع المسلمين بحياتكم فى نازلة وهى :

٣٣ — سؤال هذه الفتوى : هل يجـــوز لرجل مسلم أن يتخلف عن الهجرة من بلد النصارى للقيام بشئون إخوانه من أهل الدجن ؟

رجل من أهل مرْبَلَّه(٣) معروف بالفضل والدين تخلف عن الهجرة مع أهل بلده ليبحث عن أخ له فُقد قبلُ فى قتال العدو بأرض الحرب ، فبحث عن خبره إلى الآن فلم يجده ، وأَيِس منه . فأراد أن يهاجر ، فعرض له سبب آخر ، وهو أنه لسانٌ وعَوْن للمسلمين المساكين الذميين(٤) حيث سكناه ، ولمن جاورهم أيضاً من أمثالهم بغربيَّة الأندلس ، يتكلم عنهم مع حكام النصارى فيما يعرض لهم معهم من نوائب الدهر ، ويخاصم عنهم ، ويخلِّص كثيراً منهم من ورطات

(١) استعملنا هذه الكلمة فى مقابل لفظ Appendix الإنجليزى و Appendice الفرنسى و Anhang الألمانى ، وكنــا نستعمل قبلا لفظ « ملحق » ولكن لفظ ضميمة أصح وأدق ، وقد استعمله أبو الوليد ابن رشد الحفيد فى هذا المعنى .

(٢) الأرقام هنا تشير إلى صفحات « المعيار المعرب » للونشريشى ، طبعة فاس المشار إليها آنفاً جـ ٢ ص ١٠٦ وما يليها .

(٣) مربله Marbella ميناء صغير فى اسبانيا على شاطىء البحر الأبيض على ٦٠ كيلو متراً غربى مالقة ، وهى قاعدة قسم إدارى فى مديرية مالقة . انظر الروض المعطار ، لابن عبد المنعم الحميرى ، ص ١٨٠ من النص العربى ، و ص ٢١٧ من ترجمة ليفى بروفنسال ، وهامش ١

(٤) هذه أول مرة فيما أذكر يوصف فيها المسلمون الذين بقوا فى الأندلس بأنهم ذميون .

عظيمة ، بحيث أنه يعجز عن تعاطى ذلك غيرهم أكثرهم ، بل ما يجدون مثله فى ذلك الفن إن هاجر ، وبحيث انه يلحقهم فى فقده ضرر كبير إن فقدوه . فهل يرخص له فى الإقامة معهم تحت حكم الملة الكافرة لما فى إقامته هناك من المصلحة لأولئك المساكين الذميين ، مع أنه قادر على الهجرة متى شاء ، أو لا يرخص له ، أو لا رخصة لهم أيضاً فى إقامتهم هناك ، تجرى عليهم أحكام الكفر ، لا سيما وقد سمح لهم فى الهجرة ، مع أن أكثرهم قادرون عليها متى أحبوا ؟

وعلى تقدير ان لو رخص له فى ذلك ، فهل يرخص له أيضاً فى الصلاة بثيابه حسب استطاعته ، إذ لا تخلو فى الغالب عن نجاسة لكثرة مخالطته [١٠٧] للنصارى ، وتصرّفه بينهم ، ورقاده وقيامه فى ديارهم فى خدمة المسلمين الذميين حسبما ذكرت ؟

بيِّنوا لنا حكم الله فى ذلك مأجورين مشكورين إن شاء الله تعالى ، والسلام الكثير يعتمد مقامكم العلى ، ورحمة الله تعالى وبركاته .

فأجبته بما نصه :

٣٤ — رأى الونشريشى : لا يجـوز ، لأن ذلك يتنافى مع عزة الاسلام . أهل الدجن عصاة

الحمد لله تعالى ، وهذا الجواب ، والله تعالى ولى التوفيق بفضله :

إن إلهنا الواحد القهار ، قد جعل الخزية والصَّغار ، فى أعناق ملاعين الكفار ، سلاسل وأغلالا يطوفون بها فى الأقطار ، وفى أمهات المداين والأمصار ، إظهاراً لعزة الاسلام وشرف نبيه المختار ، فمن حاول من المسلمين — عصمهم الله ووقرهم — انقلاب تلك السلاسل والأغلال فى عنقه ، فقد حادَّ الله ورسوله (١) ،

(١) اقتباس من الآية الكريمة : « إن الذين يحادون الله ورسوله أولئك فى الأذلين » المجادلة ٢٠ . وهذه الآية الكريمة متصلة بالتى تليها من سورة المجادلة ، انظر الهامش التالى .

وعرض بنفسه إلى سخط العزيز الجبار ، وحقيق أن يُكَبْكِبَه الله معهم فى النار . [قال الله تعالى] « كتب الله لأغْلِبَنَّ أنا ورسلى إن الله قوى عزيز »[١] .
فالواجب على كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر السعىُ فى حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمن . والاعتلال بإقامة الفاضل المذكور بما عرض من غرض الترجمة بين الطاغية وأهل ذمته من الدجن[٢] العصاه لا يُخَلِّص من واجب الهجرة ، ولا يتوهم معارضة ما سُطِّر فى السؤال من الأوصاف الطردية لحكمها الواجب إلا متجاهل أو جاهل معكوس الفطرة ليس معه من مدارك الشرع خِبْره . لأن مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصغار لا تجوز ولا تباح ساعة من نهار ، لما تنتجه من الأدناس والأوضار والمفاسد الدينية والدنيوية طول الأعمار . منها أن غرض الشرع أن تكون كلمة الإسلام وشهادةُ الحق قائمة على ظهورها ، عالية على غيرها ، منزهة عن الازدراء بها ، ومن ظهور شعائر الكفر عليها . ومساكنتهم تحت الذل والصغار تقتضى ولا بد أن تكون هذه الكلمة الشريفة العالية المنيفة سافلةً لا عالية ، ومُزدرىً بها لا منزهة . وحسبك بهذه المخالفة للقواعد الشرعية والأصول ، وبمن يتحملها ويصبر عليها مدة عمره من غير ضرورة ولا إكراه .

٣٥ — الاقامة فى حكم النصارى تحول دون كمال الصلاة

ومنها أن كمال الصلاة ، التى تتلو الشهادتين فى الفضل والتعظيم والإعلان والظهور لا يكون ولا يُتَصور إلا بكمال الظهور والعلو والنزاهة من الازدراء والاحتقار فى مساكنة الكفار ، وملابسة الفُجَّار تعريضها للاضاعة والازدراء

---

(١) المجادلة ٢١
(٢) يريد أهل الدجن ، وهم المدجنون .

والهزء واللعب . قال الله تعالى : « إذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هُزُواً ولعباً ، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون[١] » وحسبك بهذه المخالفة أيضاً .

٣٦ — وتعطل الزكاة

ومنها إيتاء الزكاة ، ولا يخفى على ذى بصيرة وسريرة مستنيرة أن إخراج الزكاة [١٠٨] للامام من أركان الاسلام وشعائر الأنام ، وحيث لا إمام فلا إخراج لعدم شرطها ، فلا زكاة لفقد مستحقها ، فهذا ركن من أركان الاسلام مُنْهَدٌّ بهذه الموالاة الكفرية . وأما إخراجها لمن يستعين بها على المسلمين فلا يخفى أيضاً ما فيه من المناقضة للمتعبدات الشرعية كلها .

٣٧ — وتعطل الصيام

ومنها صيام رمضان ، ولا يخفى أنه فرض على الأعيان وزكاة الأبدان ، وهو مشروط برؤية الهلال ابتداء وانقضاء ، وفى أكثر الأحوال إنما تثبت الرؤية بالشهادة ، والشهادة لا تؤدى إلا عند الأئمة وخلفايهم ، وحيث لا إمام ولا خليفة ولا شهادة [. . . . .][٢] الشهر إذ ذاك مشكوك الأول والآخر فى العمل الشرعى .

٣٨ — وتحول دون الحج

ومنها حج البيت ، والحج وإن كان ساقطاً عنهم لعدم الاستطاعة لأنها موكولة إليهم [. . .][٣] .

---

(١) المائدة ١٨

(٢) بياض فى الأصل .

(٣) العبارة هنا مبتورة ، إذ الجملة ناقصة ، وكذلك أول الفقرة التالية وهى خاصة بالجهاد .

٣٩ — وتمنع من الجهاد

[ومنها الجهاد](١) فالجهاد لإعلاء كلمة الحق ومحو الكفر من قواعد الأعمال الاسلامية ، وهو فرض على الكفاية ، وعند مسيس الحاجة ، ولا سيما بمواضع هذه الاقامة المسئول عنهـا وما يجاورها ، ثم هم إما [تاركوه من غير](٢) ضرورة مانعة منه على الاطلاق [فهم](٢) كالعازم على تركه من غير ضرورة ، والعازم على الترك من غير ضرورة كالتارك قصداً مختاراً(٣) ، وإما مقتحمون نقيضه بمعاونة أوليائهم على المسلمين ، إما بالنفوس وإما بالأموال ، فيصيرون حربيين مع المشركين وحسبك بهذه مناقضة وضلالة .

٤٠ — هذه الاقامة تضع من أمر الاسلام
وتعرض للاستغراق فى مشاهدة المنكرات

وقد اتضح بهذا التقرير نقص(٤) صلاتهم وصيامهم وزكاتهم وجهادهم ، وإخلالهم بإعلاء كلمة الله وشهادة الحق ، وإهمالهم لاجلالها وتعظيمها وتنزيهها عن ازدراء الكفار وتلاعب الفجار ، فكيف يتوقف متشرع أو يشك متورع فى تحريم هذه الاقامة مع استصحابها لمخالفة جميع هذه القواعد الاسلامية الشريفة الجليلة ، مع ما ينضم إليها ويقترن بهذه المساكنة المقهورة مما لا ينفك عنها غالباً من التنقيص الدنياوى وتحمل المذلة والمهانة ؟ وهو مع ذلك مخالف لمعهود

(١) أضفت هذه العبارة ليستقيم السياق ، وظاهر أن الناسخ سها عن آخر الفقرة السابقة وأول هذه .
(٢) أضفت هذه الألفاظ ليستقيم السياق .
(٣) ألا ينطبق هذا على المؤلف نفسه ، وهو لم يخرج للجهاد فى حياته أبداً ؟ وإذا أخذنا تاريخ الفتوى السابقة ، كان المؤلف قد كتب الفتوى التى نحن بصددها وسنه ٦٢ سنة ، وفى هذه السن وقف يلوم المدجنين المساكين على تركهم للجهاد ، مع أنهم لم يكونوا فى موقفهم الذى كانوا فيه إلا مجاهدين عن دينهم (انظر التمهيد) .
(٤) مقابل هذا فى الهامش : مهم !

عزة المسلمين ورفعة اقدارهم ، وداع إلى احتقار الدين واهتضامه ، وهو[١] — أى ما ينضم إلى ما تقدم — أمور أيضاً تصطك منهـــا المسامع ، منها الاذلال والاحتقار والاهانة . وقد قال عليه السلام : « لا ينبغى لمسلم أن يذل نفسه » وقال : « اليد العليا خير من اليد السفلى » .

ومنها الازدراء والاستهزاء ولا يتحملها ذو مروءة فاضلة من غير ضرورة ، ومنها السب والأذية فى العرض ، وربما كانت فى البدن والمـــال ، ولا يخفى [ما] فيه من جهة السنة والمروءة .

ومنها الاستغراق فى مشاهدة المنكرات والتعرض لملابسة النجاسات وأكل المحرمات والمتشابهات .

٤١ — الخوف من نقض النصارى لعهودهم

ومنها [١٠٩] ما يتوقع مخوفاً فى هذه الاقامة ، وهو أمور أيضاً ، منها : نقض العهد من الملك والتسلط على النفس والأهل والولد والمال . وقد روى أن عمر بن عبد العزيز نهى عن الاقامة بجزيرة الأندلس[٢] ، مع أنها كانت فى ذلك الوقت رباطـــاً لا يُجهل فضله ، ومع ما كان المسلمون عليه من العزة والظهور ووفور العَدد والعُدد ، لكن مع ذلك نهى عنه خليفة الوقت المتفق على فضله ودينه وصلاحه ونصيحته لرعيته خوف التغرير ، فكيف بمن ألقى

---

(١) كذا ، والأصح هنا : هى .

(٢) هامش : نهى عمر بن عبد العزيز عن الاقامة بجزيرة الأندلس . هذا ولم ينه عمر بن عبد العزيز عن الاقامة بالأندلس ، وإنما ظن أن المسلمين بها قليلون وأمرهم بها ضعيف ، فكان « رأيه نقل المسلمين منها وإخراجهم عنها ، لانقطاعهم عن المسلمين واتصالهم بأعداء الله الكفار ، فقيل له : إن النـــاس قد كثروا بها وانتشروا فى أقطارها ، فأضرب عن ذلك » ابن عذارى ، البيان المغرب ، طبعة كولان وبروفنسال ، ليدن ١٩٥١ ، ٢/٢٦ . وانظر تفصيلا أكثر فى « رحلة الوزير فى افتكاك الأسير » لمحمد بن عبد الوهاب الغسانى (نشرها الفريد البستانى ، تطوان ١٩٣٩) ص ١١٣

نفسه وأهله وأولاده بأيديهم عند قوتهم وظهورهم وكـثرة عَددهم ووفور عُددهم اعتماداً على وفائهم بعهدهم فى شريعتهم ، ونحن لا نقبل شهادتهم بالاضافة إليهم ، فضلا عن قبولها بالاضافة إلينا ، وكيف نعتمد على زعمهم بالوفاء مع ما وقع من هذا التوقع ، ومع ما يشهد له من الوقائع عند من بحث واستقرأ الأخبار فى معمور الأقطار .

٤٢ — الخوف على النفس والأهل والولد والمال من شرارهم

ومنها الخوف على النفس والأهل والولد والمال أيضاً من شرارهم وسفهائهم ومغتاليهم ، هذا على فرض وفاء دَهاقِينهم وملكهم ، وهذا أيضاً تشهد له العادة ويُقِرّ بها الوقوع .

٤٣ — الخوف من الفتنة فى الدين

ومنها الخوف من الفتنة فى الدين ، وهب أن الكبار العقلاء قد يأمنونها ، فمن يؤمِّن الصغار والسفهاء وضعفة النساء إذا انتدب إليهم دهاقين الأعداء وشياطينهم ؟

٤٤ — الخوف على الأبضاع والفروج . إشارة
إلى حادث كنة المعتمد ابن عبـاد

ومنها الخوف من الفتنة على الأبْضَاع والفروج ، ومتى يأمن ذو زوجة أو ابنة أو قريبة وَضِيئةٍ أن يعثر عليها وضىء من كلاب الأعداء وخنازير البعداء ، فيَغُرَّها فى نفسها ويغرها فى دينها ، ويستولى عليها وتطاوعه ، ويحال بينها وبين وليها بالارتداد والفتنة فى الدين كما عرض لِكُنَّة المعتمد بن عباد ومن لها من الأولاد ، أعاذنا الله من البلاء وشماتة الأعداء(١) .

---

(١) الاشارة إلى كنة المعتمد بن عباد صاحب اشبيلية ، واسمها زايدة وربمـا سيدة ، وكانت زوجاً لثانى أولاده المامون واسمه عباد أو فتح وكان قد ولاه قرطبة لفترة قصيرة ، ثم لقى مصرعه فى =

٤٥ — الخوف من غلبة عاداتهم ولغتهم ولباسهم على المقيمين بينهم . حالة أهل أبـــله

ومنها الخوف من سريان سيرهم ولسانهم ولباسهم وعوائدهم المذمومة إلى المقيمين معهم بطول السنين ، كما عرض لأهل « أبله » وغيرهم ، وفقدوا اللسان العربى جملة[1] ، وإذا فقد اللسان العربى جملة فُقِدَت متعبداته ، وناهيك من فوات المتعبدات اللفظية مع كثرتها وكثرة فضلها .

٤٦ — الخوف من التسلط على المال بإحداث الوظـــائف الثقيلة والمغـارم المجحفة

ومنها الخوف من التسلط على المـال ، بإحداث الوظائف الثقيلة والمغارم

= دفاع المرابطين عن قرطبة ، فى ٣ صفر ٢٦/٤٨٤ مارس ١٠٩١ ، فهربت زوجه إلى بلاد ألفونسو السادس ملك قشتالة وليون ، وهناك أصبحت حظية له ، وارتدت عن الاسلام واعتنقت النصرانية ، واعتبرها زوجاً غير شرعية له . وقد رجح ليفى بروفنسال أن يكون تسريه إياها فى نهاية ١٠٩١ م. (منتصف ٤٨٤ هـ) أو أوائل ١٠٩٢ م (أواخر ٤٨٤ هـ) ، وقد ولدت له ابنه الوحيد سانشو الذى قتله المرابطون فى موقعة اقليش عام ١١٠٨ م (٥٠١ هـ) وقد ماتت زايدة أثناء ولادته .

وقد ذكر ليفى بروفنسال عبارة الونشريشى هذه فى نهاية مقاله عن زايدة ، وسنذكره فيما بعد . ابلغه إياها الأستاذ هنرى بريس فأتى بترجمتها الفرنسية فى مقاله . وقد نقلها مترجماً مقال بروفنسال عن الفرنسية بالمعنى .

Cf: *La «Mora Zaida» femme d'Alphonse VI et leur fils l'Infant Don Sancho;* ds. Lévi-Provençal, *Islam d'Occident. Estudes d'Histoire Mediévale* (Paris 1948) pp. 137—151

والترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بهـــا الدكتور السيد محمود عبد العزيز سالم والأستاذ محمد صلاح الدين حلمى (راجعه الدكتور لطفى عبد البديع ، مجموعة الألف كتاب رقم ٨٩ ، القاهرة ١٩٥٦) ص ١٥١ — ١٦٤

(١) استولى المسلمون على أبله Ávila عام ٧٦٢/١٤٥ أيام عبد الرحمن الداخل ، وظلوا يحكمونها حتى ٨٦٤/٢٥٠ من أيام الأمير محمد حين انتزعها منهم ألفونسو الثالث ملك ليون ، ثم استردها المسلمون بعد فترة قصيرة وظلت فى حوزتهم حتى سقطت فى يد ألفونسو السادس ملك قشتالة وليون بعد استيلائه على طليطلة بثلاث سنوات أى سنة ١٠٨٨/٤٨١ وكانت غالبية سكان البلد إذ ذاك من المسلمين ، فاستقدم ألفونسو أعداداً كبيرة من الليونيين والاشتوريين والجليقيين والبسكيين فامتلأت بهم البلد ، وأصبح غالبية أهله نصارى ، وأخذت أعداد الجمـاعة الاسلامية تقل ، ولكنها احتفظت بشخصيتها ، مثلها فى ذلك مثل جماعـــة شقوبية Segovia ، وقد فقدت الجاليتان اللغة العربية فلم يبق لديهم منها إلا ألفاظ ورسم الحروف . وقد ظلت الجماعة الإسلامية فى كل من البلدين حتى القرن السابع عشر .

المجحفة المؤدية إلى استغراق المال وإحاطة الضرائب الكفرية به فى دفعة واحدة فى صورة ضرورة وقتية أو فى دُفَع ، وإما استناداً إلى تلفيق من العذر والتأويل لا تُسْتَطَاع مراجعتهم فيه ولا مناظرتهم عليه وإن كان فى غاية من الضعف [١١٠] ووضوح الوهن والفساد ، فلا يقدم على ذلك خوفاً من أن يكون سبباً لتحريك دواعى الحقد وداعية لنقض العهد والتسلط على النفس والأهل والولد ، وهذا يشهد له الوقوع عند من بحث ، بل ربما وقع فى موضع النازلة المسئول عنها وفى غيره غير مرة .

٤٧ — الخلاصة : تحريم هذه الاقامة

فقد ثبت بهذه المفاسد الواقعة والمتوقعة تحريم هذه الاقامه وحظرُ هذه المساكنة المنحرفة عن الاستقامه من جهات مختلفة متعاضدة مؤدية إلى معنى واحد . بل نقل الأئمة حكم هذا الأصل إلى غيره لقوته وظهوره فى التحريم فقال إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس رضى الله عنه : « إن آية الهجرة تعطى أن كل مسلم ينبغى أن يخرج من البلاد التى تغيَّر فيها السنن ويُعمل فيها بغير الحق » فضلا عن الخروج والفرار من بلاد الكفرة وبقاع الفجرة ، ومعاذ الله أن تركن لأهل التثليث أمةٌ فاضلة توحده ، وترضى بالمقام بين أظهر الأنجاس الأرجاس وهى تعظمه .

فلا فسحة للفاضل المذكور فى إقامته بالموضع المذكور للغرض المذكور ، ولا رخصة له ولا لأصحابه فيما يصيب ثيابهم وأبدانهم من النجاسات والأخباث ، إذ العفو عنها مشروط بِعُسر التوقى والتحرز ، ولا عسر مع اختيارهم للاقامة والعمل على غير استقامه والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق .

وكتب مُسلّماً على من يقف عليه من أهل لا إله إلا الله العبدُ المستغفر الفقير الحقير ، الراغبُ فى بركة من يقف عليه وينتهى إليه عبيد الله أحمد بن يحيى بن محمد بن على الونشريشى وفقه الله .

سياسة الفاطميين
نحو المغرب والأندلس

اتخذ التشيع منذ نشأته الأولى اتجاهاً مضاداً للعصبية العربية ، وكما أن التشيع فى المشرق اعتمد على الموالى من الفرس فكذلك فى المغرب اعتمد على الموالى من البربر ، ولهذا كانت بلاد شمال إفريقيا تربة خصبة لبث الدعوة الشيعية[١]. نضيف إلى ذلك أن بلاد المغرب كانت بعيدة عن السلطة المركزية فى بغداد مما جعل من الصعب على الخلفاء العباسيين فرض رقابتهم التامة على تلك البلاد وتعقب العلويين فيها . ويرجع الفضل الأول فى نجاح الدعوة الإسماعيلية ببلاد المغرب إلى الداعية أبى عبد الله الشيعى المؤسس الحقيقى للدولة الفاطمية بالمغرب . على أن هذا الداعية لم يكن أول من دعا للشيعة بالمغرب الإسلامى . فقد سبقه فى هذا المضمار دعاة آخرون مهدوا السبيل لنجاح دعوته . ويروى المقريزى أن الإمام جعفر الصادق (توفى ١٤٨ ﻫ) أوفد إلى المغرب داعيين أحدهما يعرف بالحلوانى والآخر يعرف بأبى سفيان وقال لهما : « إن المغرب أرض بور فاذهبا واحرثاها حتى يجىء صاحب البذر »[٢] . فذهبا إلى هناك وأخذا يدعوان الناس

---

(١) راجع (الدكتور محمود على مكى : التشيع فى الأندلس — صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ١٩٥٤) .

(٢) المقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٥٣ — ٥٤ حاشية ٢ نشر الدكتور جمال الدين الشيال .

لطاعة آل البيت حتى استمالا قلوب جمع كثير من قبيلة كتامة[١] وغيرها وظلا هناك إلى أن ماتا .

أبو عبد الله الشيعى أو المشرق[٢]

هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن زكريا أصله من الكوفة ويعرف بالمعلم لأنه كان يعلم الناس مذهب الإمامية الباطنية . ذهب إلى اليمن وكانت مركزاً هاماً للدعوة الشيعية لقربها من الحجاز مجمع الحجاج . وهناك اتصل بداعى الشيعة فيهم واسمه ابن حوشب فأخذ يحضر مجالسه ويستفيد من علمه ويمتثل لأمره . ويروى ابن الأثير أن ابن حوشب وثق به فأرسله إلى شمـــال افريقيا ليكمل رسالة أبى سفيان والحلوانى .

اتجه أبو عبد الله أولا إلى مكة فى موسم الحج وهنـاك التقى برجال من قبيلة كتامة فاختلط بهم ووجد لديهم إلمـاما ومعرفة بالمذهب الاسماعيلى . ثم سألوه عن مقصده فادعى أنه يريد مصر ليعلم بها فدعوه إلى بلادهم للقيام بهذه المهمة فقبل الدعوة ونزل عندهم سنة ٢٨٨ هـ .

وينقسم تاريخ الدعوة التى قام بهـــا أبو عبد الله الشيعى فى المغرب إلى

---

(١) كتامة من أعظم القبائل البربرية وكانت تـنزل منذ الفتح العربى بين جبال أوراس والبحر حول جبل ايكجان بنواحى قسنطينة . وقد لعبت هذه القبيلة دوراً كبيراً فى حياة الدولة الفاطمية كما يتضح من بحثنا هـذا (راجع : أبو على منصور الجوذرى — سيرة الأستاذ جوذر ، نشر الدكتور محمد كامل حسين والدكتور محمد عبد الهادى شعيرة) ص ١٥٤ حاشية ١٦ . المقريزى ، اتعاظ الحنفا ص ٧٦ حاشية ٥ والدكتور حسن ابراهيم حسن : (الفاطميون فى مصر ص ٥٦) .

وانظر كذلك مادة Kutama فى *Enc. of. Islam.* .

وانظر : حسين مؤنس ، ثورات الـبربر فى افريقية والأندلس من سنتى ١٠٢ — ١٣٦ / ٧٢١ — ٧٥٣ ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، العدد ١٠ مجلد ١ مايو ١٩١٨ ص ١٢ وما يليها .

(٢) راجع ابن الأثير : الكامل جـ ٨ ص ١٢ — ١٣ والمقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٧٤ — ٧٧

راجع كذلك : *Enc. of. Islam,* art. Abu Abd Allah, by Houtsma

مرحلتين : المرحلة الأولى كانت مجرد دعاية سلمية لجذب الأنصار استغرقت ثلاث سنوات (٢٨٨ — ٢٩١ هـ) ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثانية وهى جهاد حربى طويل انتهى بالاستيلاء على القيروان عاصمة الأغالبة وقيام الدولة الفاطمية عام ٢٩٧ هـ .

مرحلة الدعاية

استخدم الداعى فيها التنبؤ والسحر والتبشير كوسيلة من وسائل الدعاية التى تلائم عقلية الناس فى هذه الناحية من العالم الاسلامى . يروى ابن الأثير أنه حين نزل بافريقية سأل : أين فج الأخيار ؟ وهو جبل من جبال كتامة ولم يكونوا قد ذكروه له ، فعجبوا من ذلك ودلوه عليه فقال : ما سمى إلا بكم ، ولقد جاء فى الآثار أن للمهدى هجرة تنبو عن الأوطان تنصره فيها الأخيار من أهل ذلك الزمان ، قوم اسمهم مشتق من الكتمان (يعنى كتامة) . ويضيف ابن الأثير أن الداعى استخدم السحر وصنع من الحيل والطلاسم والرقى والأحجبة ما أذهل العقول فأتاه البربر من كل مكان . كذلك أخذ يبشر الناس بظهور المهدى ويهيىء عقولهم لقبول فكرته واعتناق المذهب الاسماعيلى .

ولقد لقى أبو عبد الله صعوبات جمة إذ أن دعوته أحدثت اضطراباً شديداً بين البربر وحاول بعضهم قتله ولكنه نجا ، كما حاول بعض رجال العلم مناقشته فقبل الداعى ، ولكن قبيلة كتامة رفضت هذا العرض واعتبرته إهانة لمكانته ، وقامت حروب بين كتامة وبعض القبائل البربرية واضطر الداعى إلى الاختفاء ولكن هذه المحنة انتهت بانتصار الفريق الذى يحميه ، فكان هذا انتصاراً للدعوة الفاطمية وصار أبو عبد الله ذا جند عظيم وسلاح كثير خلاف الأموال التى كان يأخذها من الناس كرسم لدخول المذهب الشيعى(١) .

---

(١) ابن الأثير : الكامل ج ٨ ص ١٢ — ١٣ والمقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٧٤ — ٧٧

مرحلة الحرب

وعند ما شعر أبو عبد الله الشيعى بقوته العسكرية بدأ نشاطه الحربى ، ودخل بذلك فى المرحلة الثانية من مراحل هذه الدعوة (٢٩١ — ٢٩٧) . وكان المغرب فى ذلك الوقت تسيطر عليه ثلاث دول وهى :

دولة الأغالبة

(١٨٤ — ٢٩٦ هـ / ٨٠٠ — ٩٠٩ م) ومقر حكمها المغرب الأدنى أو إفريقية وأمراؤها كانوا يحكمون باسم الخلافة العباسية وعاصمتهم الرسمية مدينة القيروان ، بينما كانت عاصمتهم الخاصة أو الشخصية التى يقيمون فيها مدينة رَقَّادة جنوبى القيروان ، بأربعة أميال . وكان الأغالبة يمتلكون قوة بحرية هائلة مكنتهم من غزو صقلية (٢١٢ هـ) ومالطة والسواحل الايطالية حتى بلغوا أسوار روما نفسها (٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م) وأجبروا البابا يوحنا الثامن على دفع الجزية لهم . وأول من ولى منهم ابراهيم بن الأغلب بن سالم التميمى وآخرهم زيادة الله الثالث الأغلبى . وعلى الرغم من قوة الأغالبة فى حوض البحر المتوسط إلا أن نفوذهم فى داخل افريقية كان ضعيفاً وهذا ساعد على نمو حركة أبى عبد الله وتمكنه من الاستيلاء على بلادهم[١] سنة ٢٩٦ هـ .

الدولة الرستمية الخارجية (١٤٤ — ٢٩٦ هـ / ٧٦١ — ٩٠٩ م)

كانت دولتهم تشغل المغرب الأوسط (الجزائر) ومؤسسها هو عبد الرحمن

---

(١) انظر : Felix Pareja: Islamología, I, pp. 136-137 (Madrid 1952-1954) & *Enc. of. Islam*, art. Aghlabides by G. Demombynes
انظر كذلك (ابن أبى دينار القيروانى : « المونس فى أخبار إفريقية وتونس » (تونس ١٢٨٦ هـ) وابن عذارى المراكشى : « البيان المغرب فى أخبار المغرب » ج ١ ص ١٢٣ — ١٥٤ و سيرة الأستاذ جوذر ص ١٥٠ حاشية ٦

ابن رستم الفارسى الذى أسس مدينة تاهرت فى إقليم وهران واتخذها عاصمة لدولته . وكانت هذه الدولة تدين بمبادىء الخوارج على مذهب الاباضية(١).

دولة الادارسة (١٧٢ — ٣٦٣ هـ / ٧٨٨ — ٩٧٤ م)

دولة علوية قامت بالمغرب الأقصى . أسسها إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب وكان قد فر من مذابح العباسيين بعد وقعة فخ بالقرب من المدينة سنة ١٦٨ هـ، ثم اتجه إلى المغرب حيث أسس دولته بنواحى المغرب الأقصى مما يقع جنوبى سبتة وطنجة . وهناك شرع فى بناء عاصمته مدينة فاس (سنة ١٧٢) التى أتمها ابنه إدريس الثانى . هذه الدولة العلوية ولو أنها لا تدين بالمذهب الإسماعيلى إلا أنها مهدت السبيل من غير شك لداعى الفواطم وهيأت الأذهان لقبول دعوته لآل البيت(٢) .

بدأ أبو عبد الله جهاده الحربى بالنزول إلى سهول الأغالبة ومهاجمة حدودهم الغربية . وقد حاول أمير الأغالبة زيادة الله الثالث مقاومة هذا الهجوم فأرسل ثلاثة جيوش متوالية ، ولكنها هزمت كلها ، وانتهى الأمر بفرار آخر أمراء الأغالبة إلى مصر ودخول أبى عبد الله الشيعى مدينة رقادة ثم القيروان سنة ٢٩٦ هـ وبهذا ينتهى حكم الأغالبة بإفريقية .

وهنا تنبغى الإشارة إلى أن أبا عبد الله الشيعى خلال انتصاراته الأخيرة كان قد أرسل وفداً من كتامة إلى الامام الفاطمى عبيد الله المهدى يدعوه

---

(١) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ١ ص ٢٧٨ وما بعدها وانظر كذلك :
(Motylinski: *Chronique d'Ibn Saghir sur les imams rostemides de Tahert* (Actes du XIVe Congrés des Orientalistes, 3e partie 1907).

(٢) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ١ ص ٢٩٨ وما بعدها ، انظر كذلك :
Enc. of. Islam, arts: Idris I, Idris II, Idrisides by Basset.
H. Terrasse: Histoire du Maroc, I, pp. 107-134.
G. Marçais: *La Berbérie Musulmane* pp. 116-129 & Lévi-Provençal: *La Fondatión de* Fès dans; Ann. Inst. Et. Or. de Alger, t. IV, 1938, p. 25-53.

للقدوم إلى المغرب . وكان الامام الفاطمى فى ذلك الوقت مختفياً ببلدة سَلَمْيَة من أعمال حمص عازماً على الرحيل إلى اليمن خوفاً من قرامطة الشام . فلما وصلته دعوة أبى عبد الله حول اتجاهه إلى المغرب .

بدأ المهدى رحلته إلى المغرب مخترقاً الشام وفلسطين ومصر ثم صحراء ليبيا متخفياً فى زى التجار حتى لا يقع فى أيدى العباسيين الذين كانوا يتعقبونه فى كل مكان . وحينما وصل إلى إفريقية وجد أن الأغالبة ما زالوا أصحاب البلاد وأن الداعى مشتبك فى حرب معهم فاضطر المهدى إلى مواصلة السير غرباً عبر الصحراء . وحينما وصل إلى مدينة سجلماسة بالمغرب الأقصى شك أميرها فى أمره وقبض عليه وسجنه .

فى ذلك الوقت كان أبو عبد الله الشيعى قد استولى على القيروان ، فحينما علم بهذا الخبر أسرع بجيوشه إلى سجلماسة لتخليص سيده . وفى طريقه إلى هناك مر ببلاد الدولة الرستمية فأخضعها واستولى على عاصمتها تاهرت ٢٩٦ ﻫ ثم واصل سيره حتى بلغ مدينة سجلماسة فحاصرها وحاول أميرها اليسع بن مدرار مقاومة الجيوش الفاطمية ، ولكنه هزم وقتل ودخل أبو عبد الله المدينة وأخرج الامام عبيد الله من السجن وقال للناس وهو يبكى متأثراً « هذا هو إمامكم »(١) .

توجه الامام عبيد الله بعد ذلك إلى مدينة رقادة فوصلها فى ربيع الآخر ٢٩٧ ﻫ واتخذها عاصمة له وكان أهلها قد جلوا عنها حين قصدها أبو عبد الله الشيعى فلما دخلها المهدى فرق دورها على رجال كتامة جند الدولة الجديدة . كذلك أقيمت الخطبة يوم الجمعة باسم الخليفة الجديد الذى تلقب بالمهدى أمير

---

(١) راجع و. ايفانوف : مذكرات فى حركة المهدى الفاطمى (استتاد الامام وسيرة جعفر) مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ديسمبر ١٩٣٦ — المقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٨٣
راجع كذلك : *Enc. of. Islam,* art. Al Mahdi Ubaid Allah by J. Walker.

المؤمنين وضربت السكة باسمه كما أرسل عماله فى جميع أنحاء البلاد بما فى ذلك جزيرة صقلية وبذلك ينتهى الدور التأسيسى الأول للدولة الفاطمية .

على أن الدولة الفاطمية فى ذلك الوقت كانت لا تزال مضطربة ناشئة وفى حاجة ماسة إلى استقرار وتدعيم وكان على الخلفاء الفاطميين أنفسهم أن يقوموا بتدعيم أركان هذه الدولة الجديدة فى المغرب .

وأول عمل فى هذا السبيل قام به الخليفة المهدى (٢٩٧ — ٣٢٢ هـ) وهو اغتيال الداعى أبى عبد الله الشيعى عام ٢٩٨ هـ أى بعد عام واحد من قيام الدولة الفاطمية . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الخليفة الفاطمى كان يريد الاستئثار بالسلطان الذى تأسس باسمه ، بينما كان الداعى يحاول الاستمرار فى إدارة شئون الدولة ويؤيد ذلك قوله للمهدى « لو كنت تجلس فى قصرك وتتركنى مع كتامة آمرهم وأنهاهم لأنى عارف بعاداتهم لكان ذلك أهيب لك فى أعين الناس » .

غير أن المهدى استمر فى سياسة جمع السلطات فى يده . وقد أثار هذا العمل غضب الداعى وأصحابه فأخذوا يتآمرون على قتل المهدى ويؤلبون الناس ضده . يروى المقريزى أن أبا العباس شقيق الداعى أخذ يؤنب أخاه بقوله : « ملكت أمراً فجئت بمن أزالك عنه » ثم أخذ يدعو الناس لعصيان المهدى ويقول لهم « إن هذا ليس بالذى كنا نعتقد طاعته وندعو إليه لأن المهدى يختم بالحجة ويأتى بالآيات الباهرة » . وقد تأثر بعض الناس بقوله حتى إن شيخا من كتامة دخل على المهدى وقال له : « إن كنت المهدى فأظهر لنا آية فقد شككنا فيك » فقتله المهدى فى الحال . ثم علم المهدى من جواسيسه أن الداعى وأصحابه يتآمرون على قتله فصمم على التخلص منهم وأخذ فى توزيع المتآمرين على الولايات المختلفة وأرسل سراً إلى عمال تلك الولايات بقتلهم بمجرد وصولهم . أما الداعى وأخوه أبو العباس فقد وضع لهما من قتلهما وهما فى طريقهما إلى

القصر الخليفى . ويقال ان الداعى قال للقاتل « لا تفعل يا بنى » فأجابه « إن الذى أمرتنا بطاعته أمرنا بقتلك » .

كان لهذا القتل وقع سيء فى نفوس رجال كتامه وأصحاب الداعى فقاموا بثورة ضد المهدى ، وزعموا أن أبا عبد الله لم يمت وأقاموا طفلا وقالوا هذا هو المهدى فخرج إليهم الخليفة الفاطمى وحاربهم وقتل الصبى وخضعت كتامه من جديد (١) .

العمل الثانى الذى قام به الخليفة المهدى لتدعيم أركان الدولة الفاطمية هو بناء العاصمة المهدية (٢) . والسبب فى ذلك يرجع إلى شعور الفاطميين بالحاجة إلى مكان حصين يحتمون فيه إذا ما تغيرت عليهم نفوس رعاياهم خصوصاً وان مدينة رقادة كانت تقع فى وسط سهل فسيح لا يفى بالأغراض الدفاعية اللازمة . بنى المهدى عاصمته الجديدة على شاطيء البحر مباشرة بالقرب من تونس وذلك لأنه رأى أن نفوذ الفاطميين فى داخل البلاد كان لا يزال ضعيفاً وأنه لا بد من أن يعتمد على أسطوله القوى لحماية العاصمة وتموينها ابان الأزمات . ثم إن هذا المكان الساحلى يعتبر قاعدة بحرية هامة للمشروعات الحربية التى كانت تدور فى رأسه فى ذلك الوقت ، مثل الاستيلاء على مصر والأندلس والقيام بغارات بحرية على سواحل البحر المتوسط . يروى المقريزى أن المهدية كانت عبارة عن شبه جزيرة محاطة بالبحر من معظم نواحيها وان الخليفة المهدى

---

(١) راجع المقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٩٣ — ٩٧ وابن الأثير : الكامل ج ٨ ص ٢٠ — ٢١ وابن عذارى : ج ١ ص ٢٢٧ وانظر كذلك :
Ch. André Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*, p. 57.

(٢) اختلف المؤرخون حول تاريخ بناء هذه المدينة فابن عذارى يحدده بعام ٣٠٠ أى بعد انتهاء المهدى من إخماد الثورات التى قامت ضده فى أول حكمه . أما ابن الأثير فيرى أنها بنيت عام ٣٠٥ هـ وأن المهدى انتقل إليها عام ٣٠٨ وأعطاها اسم المهدية . (راجع ابن عذارى ج ١ ص ٢٣٤ وابن الأثير ج ٨ ص ٣٥ والمقريزى : اتعاظ الحنفا ص ١٠١ — ١٠٢ وياقوت : معجم البلدان وراجع كذلك :
Enc. of. Islam, art. al Mahdiyya by G. Marçais & Ch. André Julien: *Op. cit.* p. 58.

أشرف بنفسه على بنائها ، وأنه أنشأ على ساحلها داراً هائلة للصناعة نقرت فى الجبل وتسع مائة سفينة حربية كبيرة ، هذا خلاف صهاريج المياه ومخازن الأقوات والمسجد والقصر والدواوين ثم بنى المهدى حولها أسواراً محكمة ذات أبواب ضخمة . ويقال انه لما فرغ من بنائها قال « أمنت اليوم على الفاطميات » وهذا دليل على حصانتها . والواقع أن عاصمة الفاطميين الجديدة كما تشير بذلك دراسات العالم الأثرى جورج مرسيه كانت قاعدة حربية بعيدة كل البعد عن عوامل الترف والأبهة .

العمل الثالث الذى دعم أركان الدولة الفاطمية قام به الخليفتان القائم (٣٢٢ — ٣٣٤ ﻫ) والمنصور (٣٣٤ — ٣٤١ ﻫ) وهو القضاء على ثورة أبى يزيد الخارجى [١] . هذه الثورة كانت خطراً حقيقياً تعرضت له الدولة الفاطمية الناشئة . وخروجها ظافرة من هذه المحنة ساعد على تدعيم كيانها . صاحب هذه الثورة هو أبو يزيد مخلد بن كيداد من قبيلة زناتة البربرية . نشأ فى توزر وخالط الخوارج النكارية وهم من الأباضية ، ثم رحل إلى مدينة تاهرت عاصمة بنى رستم فاعتنق مذهبهم ودخل فى زمرتهم . وابتدأت دعوته للمذهب الخارجى عام ٣١٦ ﻫ وظل يدعو الناس ستة عشر عاماً حتى كثر أتباعه وقوى أمره فجاهر الدولة الفاطمية بالعداء سنة ٣٣٢ ﻫ ودعا لخليفة قرطبة الأموى عبد الرحمن الناصر . وقد سمى بصاحب الحمار لأنه كان يركب حماراً رمادى اللون وبجانبه أولاده الأربعة وزوجته التى كانت من أشد المخلصين لدعوته . وكان مشهوراً بتواضعه وزهده ، والخوارج على وجه العموم مشهورون بالزهد لأن مذهبهم جمهورى ديمقراطى يقوم على عدم حصر الخلافة فى بيت معين أو جنس معين وإنما

---

(١) راجع ابن الأثير ج ٨ ص ١٦٥ — ١٧٣ والمقريزى : اتعاظ الحنفا ص ١٠٩ — ١٢٥ وابن خلدون : كتاب العبر ج ٤ ص ٤٠ وما بعدها وابن عذارى : البيان المغرب ج ١ ص ٣٠٧ وما بعدها وسيرة الأستاذ جوذر ، ص ١٥٨ حاشية ٣٦ و ص ١٦٥ حاشية ٥٦ و ص ١٧٠ حاشية ٦٦ . وراجع كذلك : *Enc. of. Islam,* art. Abu Yazid by R. Basset. & art, Al Kaim by Sobernheim.

يتركها لاختيار الأمة ، فعبد حبشى إذا استوفى الشروط كان على قدم واحدة مع أى سيد من سادات قريش .

لهذا لقى مذهب الخوارج نجاحاً كبيراً بين قبائل البربر لأنه يناسب وضعهم الاجتماعى فاتخذوه عنواناً للمعارضة القومية ضد أى سيادة تفرض عليهم كالسيادة العنصرية أو المذهبية[١] ، وكانت مدينة تاهرت بالجزائر مركزاً هاماً لحركات الخوارج بالمغرب ، وساعدها فى ذلك موقعها الجغرافى إذ كانت تقع بين سكان الساحل شمالا والقبائل الجبلية جنوباً ، وهذا جعلها مركزاً تجارياً ممتازاً جذب إليها أناساً من مختلف الأشكال والأجناس ، ولذا سميت تاهرت « بالعراق الصغير » تشبيهاً لها ببلاد العراق الصاخبة بمختلف الأجناس والملل والنحل[٢] .

فثورة أبى يزيد إذن كانت ثورة خارجية ذات صفة قومية ضد السيادة الفاطمية . خرج أبو يزيد الخارجى من جبال تونس الجنوبية واستولى على كل المناطق الجبلية الوعرة فى غرب تونس ثم اتجه بعد ذلك نحو السهول الشرقية حيث توجد العاصمة الفاطمية . وحاول الخليفة القائم الفاطمى صد هذا الزحف الجارف ولكنه فشل ، وتمكن أبو يزيد من الاستيلاء على القيروان ورقادة وتونس وانتهى بحصار العاصمة نفسها فى جمادى الأولى سنة ٣٣٤ ﻫ . واستمر حصار المهدية ثمانية أشهر حتى اشتد الجوع بالأهالى فأكلوا الدواب والميتة وكثر هروبهم عن طريق البحر إلى البلاد المجاورة .

غير أن الظروف سرعان ما تغيرت فى صالح الفاطميين إذ انضمت إليهم قبيلة صنهاجة البربرية وعلى رأسها زيرى بن مناد الصنهاجى . وهذا الانضمام راجع إلى عداء[٣] تقليدى قديم بين صنهاجة وزناتة التى تناصر أبا يزيد .

---

(١) انظر : حسين مؤنس ، ثورات البربر ، ص ٧ وما يليها .

(٢) راجع : Felix Pareja: *Islamología*, I, p. 135-136.

(٣) راجع أصول هذا العداء وتفاصيله فى مقال الدكتور حسين مؤنس — ثورات البربر فى إفريقية والأندلس بين سنتى ١٠٢ — ١٣٦ ﻫ (٧٢١ — ٧٥٣م) . مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مايو ١٩٤٨

فالحرب فى ظاهرها كانت بين خوارج وشيعة ولكنها فى باطنها بين أهل البداوة والرحل أو البربر البتر ومنهم زناتة وبين أهل الزراعة والاستقرار[١] أو البربر البرانس ومنهم صنهاجة ، وتشاء الظروف فى ذلك الوقت أيضاً أن يموت الخليفة القائم ويخلفه ابنه أبو العباس اسماعيل المنصور (١٦ مايو ٩٤٦/ ٣٣٤ هـ) وكان يمتاز عن أبيه سياسة وحزماً[٢] فاستطاع أن يقود جيوشه إلى النصر التام فى وقعة مشهورة تعرف بوقعة يوم الجمعة فى ٧ محرم ٣٣٥ (أغسطس ٩٤٧ م) ومات أبو يزيد الخارجى متأثراً بجراحه سنة ٣٣٦ هـ ويبدو أن الخليفة المنصور عمد إلى تخليد هذا الانتصار بتأسيس عاصمته الجديدة المنصورية عام ٣٣٧ هـ (٩٤٩ م)[٣] .

والعمل الرابع الذى ساعد على تقوية نفوذ الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب يقوم به الخليفة الفاطمى أبو تميم معد الملقب بالمعز لدين الله الفاطمى (٣٤١ — ٣٦٥ هـ = ٩٥٢ — ٩٧٥ م) وينحصر هذا العمل فى إخضاع المغرب الأقصى لنفوذ الفاطميين حتى يتم توحيد جميع المغرب تحت سلطانهم .

لقد حاول الفاطميون قبل ذلك أيام الخليفة المهدى بسط سلطانهم على المغرب الأقصى فنسمع عن الحملة التى سيرها المهدى إلى هناك بقيادة مصالة بن حبوس لإخضاع الأدارسة سنة ٩٢٢ ، كما نسمع عن أمير مكناسة موسى بن أبى العافية الذى حكم ولايات فاس وسجلماسة باسم الفاطميين . غير أن النفوذ الفاطمى فى المغرب الأقصى سرعان ما أخذ فى الضعف والأفول عند ما قام أبو يزيد الخارجى بثورته الخطيرة فى المغرب الأوسط وشغل الفاطميون بمحاربته .

---

(١) راجع تفاصيل المنازعات بين البربر البتر والبربر البرانس عند (ابن خلدون : العبر ج ٦ ص ١٥٢ وحسين مؤنس نفس المرجع) .

راجع كذلك : Ch. A. Julien: *Hist. de Afrique du Nord*, p. 59 & *Enc. of. Islam*, art. Sanhadja by G. Marcais.

(٢) راجع : *Enc. of. Islam*, art. Al Mansur Ismail by G. Marcais

(٣) معجم البلدان مادة المنصورية .

ولقد استغل الأمويون فى الأندلس هذه الفرصة وبسطوا نفوذهم على طول الساحل الإفريقى حتى الجزائر ، كما أقاموا قواعد عسكرية فى الثغور المطلة على جبل طارق مثل طنجة وسبتة ومليلة . كذلك عملوا على اصطناع رؤساء الدويلات الصغيرة التى كانت قائمة إذ ذاك فى المغرب الأقصى مثل أمير مدينة نكور صالح بن سعيد(١) ومثل الأدارسة وقبائل زناتة ومغراوة كما استطاعوا اجتذاب حليف الفاطميين موسى بن أبى العافية الذى كان يحكم باسم الفاطميين فى هذه المنطقة ، فلم يلبث أن خلع طاعتهم ودعا لخليفة قرطبة الأموى وأرسل له بعض أسرى الفاطميين لعرضهم فى شوارع قرطبة(٢) .

ويأتى الخليفة المعز لدين الله الفاطمى فيعمل على إعادة فرض النفوذ الفاطمى على المغرب الأقصى ، ويرسل قائده ومولاه جوهرا الصقلى إلى هناك على رأس حملة قوية سنة ٣٤٧ . ولقد نجح جوهر فى تحقيق رغبة سيده فأخضع القبائل الضاربة فى جبال الأطلس حتى المحيط الأطلنطى ، ولكنه لم يتمكن من الاستيلاء على القواعد العسكرية الأموية التى حرص الأمويون على التمسك بها نظراً لأهميتها الاستراتيجية ضد أى هجوم يقوم به الفاطميون على الأندلس(٣) .

التفكير فى غزو الأندلس

الواقع أن الفاطميين منذ قيام دولتهم بالمغرب فكروا فى غزو الأندلس

---

(١) انظر : ابن عذارى ، البيان المغرب ج ١ ص ٢٤٢

(٢) راجع :

Dr. Hasan Ibrahim Hasan: *Relations between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century A. H. (10 th Century A. D.)*. Bulletin of the Faculty of Arts Cairo University, vol. X part II, December 1948.

(٣) السلاوى الناصرى : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ج ١ ص ٨٢ — ٨٧ ، والدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور طه أحمد شرف : عبيد الله المهدى ص ١٩٨ — ١٩٩ ، والمعز لدين الله الفاطمى ص ٢٤ — ٣٦ وراجع كذلك :

H. Terrasse: *Hist. du Maroc*, Vol. I p. 135-208 &

E. F. Gautier: *Siècles Obscurs*, pp. 309-330 et 354-362

غرباً كما فكروا فى غزو مصر شرقاً . ومهدوا لذلك بالدعاية الشيعية من جهة وبالجاسوسية من جهة أخرى لمعرفة أحوال تلك البلاد ومواطن الضعف والقوة فيها ، وكان يقوم بتلك المهمة دعاتهم وجواسيسهم الذين كانوا يخفون أهدافهم الحقيقية بستار من المصالح المشروعة كالتجارة أو العلم أو السياحة الصوفية .

وقد رأى الفاطميون أن احتلالهم للأندلس سوف يجعل المغرب الإسلامى كله خاضعاً لهم ، وبهذا ينقسم العالم الإسلامى إلى قسمين : قسم شرقى تابع للخلافة العباسية السنية وقسم غربى تابع للخلافة الفاطمية الشيعية . وتبدأ أطماع الفاطميين فى الأندلس منذ أيام خليفتهم الأول عبيد الله المهدى فأرسلوا إليها العيون والدعاة والجواسيس أمثال أبى اليسر الرياضي (توفى ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م) وأبى جعفر بن هارون البغدادى (عاش فى عهد المهدى والقائم) والرحالة ابن حوقل النصيبى (توفى ٣٦٧ هـ / ٩٧٧ م) وغيرهم[١] .

على أن نجاح الدعاية الفاطمية فى اجتذاب أنصار لها فى الأندلس كان محدوداً جداً ، وذلك لما كان للمذهب السنى هناك من قوة متأصلة فى نفوس الأندلسيين . وإن كان ذلك لا يمنع القول من أن الفاطميين أفلحوا فى ضم بعض الشخصيات الأندلسية إلى صفهم ، ومن أمثلة ذلك القائد على بن حمدون الجذامى المعروف بابن الأندلسى الذى ورد إلى المغرب من الأندلس واتصل بالمهدى ثم بابنه القائم . وقد عهد إليه هذا الأخير فى اختطاط مدينة المسيلة سنة ٣١٥ هـ وهى التى سميت بعد ذلك بالمحمدية ، ثم عقد له القائم ولاية الزاب وأنزله بها . ونشأ ولدا ابن حمدون جعفر ويحيى بدار القائم . فلما كانت فتنة أبى يزيد الخارجي واضطربت الأمور كتب القائم إلى ابن حمدون فى المدد بقبائل البربر الزاب ، فكانت لابن حمدون جولات مع أبى يزيد تجلى فيها جلده وقوة نفسه

---

(١) راجع التفاصيل فى بحث الدكتور محمود على مكى : « التشيع فى الأندلس » فى صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد عدد ١٩٥٤ . وراجع كذلك :
R. Dozy: *Hist. des Musulmans d'Espagne*, II, p. 127.

إلى أن سقط من بعض الشواهق فمات سنة ٣٣٤ هـ . وعقد المنصور بعد الفتنة لجعفر بن على بن حمدون على المسيلة والزاب بالاشتراك مع أخيه يحيى فصارت لهما هناك دولة مزدهرة وقصدها العلماء والشعراء[١] .

وهناك أيضاً الشاعر الإلبيرى ابن هانىء الأندلسى (توفى ٣٦٢ هـ / ٩٧٢ م) الذى غادر الأندلس والتحق بخدمة المعز لدين الله الفاطمى ويعتبر شعره فى مدح هذا الخليفة وثيقة هامة لنظريات هذه العقيدة الاسماعيلية .

كذلك يروى المؤرخون أن الثائر الأندلسى عمر بن حفصون الذى ثار بجنوب اسبانيا ضد الحكم الأموى أواخر القرن الثالث الهجرى اعترف بزعامة الخليفة المهدى ودعا له فى مساجد بلاده ، فأرسل له المهدى داعيين أقاما عنده وأخذا يحرضانه على التمسك بطاعة الفاطميين وإقامة دعوتهم . غير أن ابن حفصون لم يكن مخلصاً للدعوة العلوية وإنما اتخذها وسيلة ليكايد بها الأمويين فى قرطبة بدليل أنه فى أواخر أيامه استغنى عن الداعيين وأعادهما بهدية إلى الخليفة الفاطمى[٢] .

على أن الحكومة الأموية فى الأندلس لم تقف مكتوفة الأيدى أمام أطماع الفاطميين فى المغرب والأندلس فكان لها هى الأخرى عيون ووسطاء منبثون فى أنحاء المغرب . وكان هؤلاء الجواسيس الأمويون يوافون حكومتهم بما يهمها من أخبار هذه البلاد . وساعد هؤلاء فى مهمتهم وجود جاليات أندلسية فى كل مدينة إفريقية تقريباً . وكانت هذه الجاليات قوية التمسك بالعقيدة السنية شديدة الكراهية للمذهب الشيعى[٣] .

وكان يحكم الأندلس فى ذلك الوقت رجل ذو شخصية قوية بارزة بلغت

---

(١) سيرة الأستاذ جوذر ص ١٧٥ وما به من مراجع .

(٢) راجع : R. Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, p. 125

(٣) الدكتور محمود على مكى : « التشيع فى الأندلس » صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد عدد ١٩٥٤

البلاد فى عهده ذروة القوة والاستقرار وهو الخليفة الأموى عبد الرحمن الناصر الذى حكم اسبانيا مدة نصف قرن تقريباً (٣٠٠—٣٥٠هـ/٩١٢—٩٦١م). وقد قام هذا الرجل بأعمال إيجابية فعالة لمحاربة النفوذ الفاطمى نلخصها فى الخطوات التاليـــة :

أولا — أقام نفسه خليفة بعد أن كان أميراً وتلقب بالناصر أمير المؤمنين وذلك فى عام (٣١٧هـ/٩٢٩م). وكان الدافع الأساسى لهذه الخلافة السنية الجديدة هو مقاومة نفوذ الخلافة الشيعية الفاطمية بالمغرب، فتشير الروايات إلى أن الخليفة الأموى الجديد أمر بلعن الفاطميين على منابر بلاده[١].

ثانياً — استولى عبد الرحمن الناصر على بعض ثغور الساحل الإفريقى المواجه لسواحل بلاده مثل سبتة (٩٣١م) وطنجة ومليلة (٩٢٧م) فأمكنه أن يسيطر على الملاحة فى مضيق جبل طارق وأن يتخذ من هذه الثغور قواعد عسكرية للتدخل فى سياسة المغرب وإثارة الاضطرابات بين القبائل البربرية ضد النفوذ الفاطمى[٢].

ثالثاً — أنشأ أسطولا بحرياً قوياً وحصن سواحله وموانيه لصد أى هجوم مفاجىء يقوم به الفاطميون على بلاده[٣].

رابعاً — تحالف مع أعداء الدولة الفاطمية من ملوك أوربا فعقد معاهدة مع Hugues de Provence ملك إيطاليا الذى كان يريد الانتقام من الفاطميين بسبب تخريبهم لميناء جنوه كذلك عقد معاهدة أخرى مع إمبراطور الدولة البيزنطية الذى كان يرغب فى استعادة جزيرة صقلية من حوزة الفاطميين[٤].

---

(١) راجع : Lévi-Provençal y García Gómez: *Una Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al Nāṣir*, p. 78-80 (Madrid-Granada 1950)

(٢) انظر التفاصيل فى : Lévi-Provençal: *La Política africana de ʿAbd al-Raḥman III*, Al Andalus, Vol. XI fasc, 2, 1946.

انظر كذلك المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ٣٣١

(٣) المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ١٥٧

(٤) راجع : R. Dozy: *Op. Cit.* II, p. 159

خامساً — حرص على توطيد علاقاته مع الإخشيديين[١] فى مصر فأرسل إليهم عشرة آلاف دينار لتوزيعها على علماء المذهب المالكى ولمحاربة الدعاية الشيعية هناك. وجدير بالذكر أن رئيس المدرسة المالكية فى مصر فى ذلك الوقت كان عالماً أندلسياً اسمه أبو إسحاق محمد بن القاسم ويعرف بابن القرطبى وكان هذا الفقيه يذم الفاطميين ويسبهم ويدعو على نفسه بالموت قبل مجىء دولتهم. ولعل هذا هو السبب الذى جعل الحكم المستنصر ينعم على هذا الفقيه ويبعث إليه بصلاته من قرطبة. وقد توفى ابن شعبان عام ٣٥٥ ﻫ أى قبل الغزو الفاطمى لمصر بنحو ثلاث سنوات[٢].

على أن النزاع بين الفاطميين والأمويين لم يقتصر على هذه الحرب الباردة بل تطور إلى اشتباك مسلح بينهما. فالأساطيل الفاطمية تهاجم ميناء المرية الأندلسية سنة ٣٤٤ ﻫ وتعيث فيها فساداً وتخريباً، ويهب الأسطول الأندلسى للانتقام فيهاجم بعض المدن الفاطمية الساحلية مثل سوسه ومرسى الخزر ويشعل النار فى بعض نواحيها[٣]. وتستمر هذه الغارات والاشتباكات البحرية بين الطرفين، كما يستمر الأمويون فى إثارة البربر ضد الفاطميين عن طريق قواعدهم العسكرية وجالياتهم الأندلسية الممتدة على الساحل المغربى. ويضطر الخليفة المعز لدين الله الفاطمى أن يرسل قائده جوهر الصقلى إلى المغرب الأقصى لإخضاع البربر لسلطان الفاطميين والقضاء على النفوذ الأموى بالمغرب. ولقد نجح جوهر فى إخضاع البربر ولكنه لم يستطع القضاء على القواعد الأموية التى ظلت شوكة فى جنب الدولة الفاطمية ومصدراً للاضطراب ضد سيادتها على المغرب.

---

(١) ابن الزيات: الكواكب السيارة ص ١٩٠—١٩١ والدكتورة سيده اسماعيل الكاشف «مصر فى عصر الاخشيديين» ص ٣٠٣

(٢) ابن فرحون: الديباج المذهب ص ٢٤٨ ودكتور محمود مكى نفس المرجع ص ١٢٤

(٣) انظر: Lévi-Provençal: *La Política Africana de ʿAbd al-Raḥmān III,* Al-Andalus vol. XI facs. 2, 1946

ومن هذا كله يبدو لنا أن الفاطميين شعروا باستحالة غزو الأندلس كما شعروا أن بقاءهم بالمغرب أمر محفوف بالمخاطر أمام وثبات البربر وتقلباتهم وأمام غارات الأمويين ودسائسهم . ولعل هـــذا هو السبب الحقيقى الذى جعلهم يصممون على إخلاء هذا الميدان والتحول إلى مصر(١) .

وفى عام ٣٥٨ هـ تمكن القائد جوهر الصقلى من الاستيلاء على مصر وتأسيس العاصمة الجديدة القاهرة . وهذا الغزو يعتبر فريداً فى نوعه إذ لم يسبق أن فتحت مصر من حدودها الغربية إلا فى أيام الفراعنة حينما غزاها الليبيون أيام الأسرتين ٢٢ و ٢٣ .

سياسة الفاطميين نحو المغرب والأندلس بعد استقرارهم فى مصر

حينما عزم الخليفة المعز على الانتقال من المغرب إلى مصر سنة ٣٦١ هـ كان يعلم تمام العلم بأن طاعة المغرب للفاطميين لن تدوم طويلا وأن الصحراء الشاسعة التى تفصل مصر عن بلاد المغرب سوف تحول دون فرض سلطانهم على قبائل البربر التى خبرها عن كثب وعرف مقدار قوتها وشدة بأسها . وقد رأى أن خير وسيلة للاحتفاظ بتبعية المغرب للفاطميين أن يعمل على إضعافه بإثارة الفرقة والتنافس بين قبائله حتى تظل فى حروب بعضها مع بعض فلا تفكر مطلقاً فى الخروج عن طاعة الفاطميين بمصر .

يروى المقريزى أن المعز قبل رحيله إلى مصر استقدم جعفر بن على بن

---

(١) راجع كتاب سيرة الأستاذ جوذر ص ١٠٧ و ١٢٣ حيث ترد بعض الوثائق التى كتبها الخليفة المعز إلى مولاه جوذر والتى يشير فيها إلى المتاعب التى يلاقيها الأئمة الفاطميون فى حكمهم للمغرب ومن ذلك مثلا قوله فى البربر : « ولولا هذه الأحوال الفاسدة المتمكنة فى هؤلاء الهمج الرعاع . . » ومن أمثلة ذلك أيضاً ما أورده المقريزى على لسان المعز حينما شرع فى الرحيل إلى مصر إذ يقول لنائبه على المغرب : « إياك أن ترفع الجبـــاية عن أهل البادية ولا ترفع السيف عن البربر » (اتعاظ الحنفا ص ١٤٥) .

حمدون وعرض عليه أن يكون نائبه فى المغرب ، غير أن جعفر اشترط لقبول هذا المنصب شروطاً تجعله شبه مستقل عن مصر فيقول للمعز « اترك معى أحد أولادك أو اخوتك يجلس فى القصر وأنا أدبر ، ولا تسألنى عن شىء من الأموال لأن ما أجبيه يكون بازاء ما أنفقه ، وإذا أردت أمراً فعلته دون أن أنتظر ورود أمرك فيه لبعد ما بين مصر والمغرب ، ويكون تقليد القضاء والخراج وغيره إلىَّ » . ولقد غضب المعز من هذا القول وقال : « يا جعفر عزلتنى عن ملكى وأردت أن تجعل لى فيه شريكاً فى أمرى واستبددت بالأعمال والأموال دونى ! قم فقد أخطأت حظك » . ثم استدعى يوسف بلكين بن زيرى بن مناد زعيم قبيلة صنهاجة(١) وعرض عليه ولايته المغرب . غير أن الزعيم الصنهاجى خشى منافسة القبائل الأخرى وخروجها عليه فقال للمعز : « يا مولانا أنت وآباؤك الأئمة من ولد رسول الله (صلعم) ما صفا لكم المغرب فكيف يصفو لى وأنا صنهاجى بربرى ؟ قتلتنى يا مولانا بغير سيف ولا رمح ! ! » .

غير أن الخليفة المعز هون عليه الأمر ولم يزل به حتى قبل هذا المنصب بعد أن حد كثيراً من اختصاصاته فلم يجعل إليه ولاية القضاء ولا جباية الضرائب بل جعله والى حرب فقط كذلك جعل اتصال صقلية بمصر مباشرة كما جعل من طرابلس وبرقة ولايتين مستقلتين تتصلان رأساً بمصر دون الرجوع إلى أمير إفريقية .

ويضيف المقريزى أن الخليفة المعز قال لعمه بعد أن انصرف يوسف بن بلكين : « يا عمنا كم بين قول يوسف وقول جعفر ! فاعلم يا عم أن الأمر الذى طلبه جعفر مبتدئاً ما هو إلا آخر ما يصبو إليه أمر يوسف ، وإذا تطاولت المدة سينفرد بالأمر ، ولكن هذا أولا أحسن وأجود عند ذوى العقل وهو

---

(١) سبق أن أشرنا إلى فضل هذه القبيلة على الدولة الفاطمية إبان محنتها مع أبي يزيد الخارجى .

نهاية مايفعله » . وهذه العبارة تدل من غير شك على بعد نظر الخليفة الفاطمى وحسن سياسته [١] .

ويبدو أن تعيين الفاطميين ليوسف الصنهاجى على إمارة إفريقية قد أثار غضب منافسه جعفر بن على بن حمدون فنراه يترك البلاد هارباً إلى الأندلس . وهناك فى قرطبة يلجأ هو وأخوه يحيى إلى بلاط الخليفة الحكم المستنصر . ولقد رحب الخليفة الأموى بلقائهما وعقد لهما على المغرب إذ وجد فيهما سلاحاً جديداً يمكن استخدامه ضد الفاطميين وأنصارهم بالمغرب[٢] .

أما نائب الفاطميين يوسف بن بلكين فإنه ما كاد يباشر شئون إمارته الجديدة حتى اضطربت الأوضاع فى بلاد المغرب وثارت عليه قبيلة زناتة يساعدها الأمويون فى الأندلس وهاجمت بلاد المغرب الأوسط وعاثت فيها فساداً واضطراباً فقام يوسف من فوره واتجه بجيوشه نحو زناتة فطردهم من المغرب الأوسط وخرب مدينة تاهرت معقل الخوارج ، ثم واصل زحفه نحو المغرب الأقصى حيث اشتبك فى قتال مع منافسيه جعفر ويحيى ولدى على بن حمدون ، وكان الخليفة الأموى قد أرسلهما إلى المغرب لمحاربته . ولكن يوسف استطاع أن ينتصر عليهما وأن يقتل جعفر عن طريق الحيلة ، أما أخوه يحيى فقد فر إلى مصر حيث أكرمه الخليفة العزيز بن المعز واحتفظ به كسلاح يمكن استخدامه عند اللزوم إذا ما فكر بنو زيرى فى إفريقية فى الاستقلال عن مصر[٣] .

استمرت إمارة إفريقية حكماً وراثياً فى بيت يوسف بن بلكين بن زيرى يستمد سلطانه الشرعى من خليفة مصر . وظلت السيادة الفاطمية فى المغرب قائمة

(١) راجع : المقريزى ، الخطط جـ ٢ ص ١٦٥ — ١٦٦ ؛ اتعاظ الحنفا ص ١٤٢ — ١٤٣
راجع كذلك : *Enc. of. Islam,* art. Bulukkin by R. Basset.

(٢) ابن خلدون جـ ٤ ص ٣٢ و ٨٢ — ٨٤ ابن خلكان وفيات الاعيان جـ ١ ص ١١٣ حيث ترد ترجمة جعفر بن على .

(٣) راجع : ابن خلكان جـ ١ ص ١٣٣
هذا وستثبت الحوادث القادمة صحة هذه السياسة الحكيمة .

على مبدأ المنافسة بين القبائل ، حتى إذا ما انتهت هذه المنافسات وتصالحت القبائل استطاع المغرب أن يستقل نهائياً عن مصر . وهذا الاستقلال لم يحدث فجأة وإنما جاء على خطوات تدريجية عدائية نحو السياسة المصرية انتهت أخيراً بالانفصال الروحى والسياسى بين الأسرتين الحاكمتين فى البلدين .

يبدأ هذا العداء فى خلافة العزيز بالله الفاطمى وإمارة المنصور بن يوسف بلكين الصنهاجى على إفريقية ، فهذا الأخير حينما يتسلم من العزيز كتاب الولاية على إفريقية سنة ٣٧٣ ﻫ يقول للذين جاءوا لتهنئته بمدينة أشير[١] عاصمة ملكه . « إن أبى وجدى أخذا الناس بالسيف قهراً وأنا لا آخذهم إلا بالإحسان وما أنا فى هـذا الملك ممن يولى بكتاب ويعزل بكتاب لأنى ورثته عن آبائى وأجدادى وورثوه عن آبائهم وأجدادهم حِمْيَر[٢] » وواضح من كلام المنصور أنه يشير إلى أن خليفة مصر لا يستطيع عزله وانه قد صار نداً له .

وشعر العزيز بقوة المنصور واشتداد بأسه فرأى أن يعمل على إضعافه بإثارة القبائل ضده وهى السياسة التقليدية التى اتبعها الفاطميون دائماً مع البربر من قبل ومن بعد .

يروى ابن الأثير فى حوادث سنة ٣٧٧ ﻫ (٩٨٧) أن الخليفة العزيز أرسل داعياً له إلى قبيلة كتامة يقال له أبو الفهم واسمه حسن بن نصر لكى يدعوهم إلى طاعته . وكان غرضه من ذلك أن تميل كتامة إليه فيستطيع مقاتلة المنصور وأخذ إفريقية منه . وقد نجح أبو الفهم فى جذب كتامة إليه فكثر أتباعه وعظم شأنه فأرسل المنصور إلى العزيز يخبره بأمر هذا الداعى ، فبعث له العزيز

(١) مدينة أشير عاصمة ملوك بنى زيرى الصنهاجيين وكانت تقع فى جنوب مدينة قيسارية والجزائر ولا شك أن وجود ثلاث عواصم فى مكان واحد لدليل على أهمية هذا الموقع الجغرافى الذى تقع فيه هذه المدن الثلاث . هذا وقد اندثرت الآن مدينة أشير وحلت محلها الآن مدينة Bénia .

راجع : (محمد بن شنب) *Enc. of. Islam* art. Ashir by M. Ibn Cheneb

(٢) ابن عذارى : البيان المغرب ج ١ ص ٣٤٣ (طبعة بيروت ١٩٤٧ — ١٩٥٠) .

برسولين ورسالة ينهاه فيها عن التعرض لأبي الفهم وكتامة . وغضب المنصور من رسالة العزيز وأغلظ للرسولين القول وللعزيز أيضاً ثم جمع جنوده وسار إلى كتامة والرسولان معه حتى بلغ مدينة سطيف ، وهى مركز نفوذهم فاقتتلوا عندها قتالا شديداً انهزمت فيه كتامة وهرب أبو الفهم إلى جبل وعر يسكنه أناس من كتامة يقال لهم بنو إبراهيم ، فأرسل إليهم المنصور يهددهم إن لم يسلموه فقالوا هو ضيفنا ولا نسلمه ولكن ارسل أنت من يأخذه ونحن لا نمنعه . فأرسل المنصور من أخذه وضربه ضرباً شديداً ثم قتله وسلخه وأكلت صنهاجة وعبيد المنصور من لحمه . كذلك قتل المنصور جماعة من الدعاة ووجوه كتامة ثم رد الرسولين إلى العزيز فأخبراه بما حدث وقالا « لقد جئنا من عند شياطين يأكلون الناس » .

كان رد العزيز على هذا الحادث هدية ثمينة بعث بها إلى المنصور ومعها رسالة معسولة يطيب فيها خاطره دون أن يذكر له شيئاً عن أبي الفهم[١] وهذا يرينا أن سياسة الفاطميين فى المغرب كانت سياسة استعمارية ميكيافيلية تقوم على إثارة الفتن وتدبير المؤامرات من وراء ستار .

لم يرض العزيز بهذه الهزيمة التى منيت بها سياسته فعاد يعمل على إثارة كتامة من جديد فقامت بثورة عام ٣٧٩ ﻫ بقيادة رجل يقال له أبو الفرج الخراسانى الداعى ، زعم أن أباه من ولد الخليفة القائم جد المعز الفاطمى . وقد عمل أبو الفرج أكثر مما عمله أبو الفهم إذ اتخذ البنود والطبول وضرب السكة . وقامت بينه وبين نائب المنصور بمدينة ميله حروب كثيرة انتصر فيها الداعى فسار إليه المنصور بنفسه وحاربه حرباً شديدة انتهت بهزيمة أبي الفرج وقتله[٢] .

---

(١) راجع : ابن الأثير ج ٩ ص ١٣ — ٢١ وابن عذارى ج ١ ص ٣٤٨ — ٣٤٩

(٢) ابن الأثير ج ٩ ص ٦٣

لا شك أن هاتين الثورتين قد أضعفتا من قوة كتامة فلم نعد نسمع عنها شيئاً بعد ذلك ، وتمكنت صنهاجة من بسط سيطرتها التامة على جميع النصف الشرقى من المغرب أما القسم الغربى فقد رأى المنصور أن يتركه لزناته والأمويين فى الأندلس . وهكذا حدث نوع من توازن القوى بين القبيلتين المتنازعتين فى المغرب وهما صنهاجة وزناته(١) .

وكانت سياسة العزيز نحو الأندلس عدائية أيضاً ولا أدل على ذلك من الخطاب الذى أرسله إلى الحكم المستنصر يهجوه فيه . وقد رد عليه الخليفة الأموى بعبارة موجزة حاسمة : « قد عرفتنا فهجوتنا ولو عرفناك لاجبناك »(٢) وفى هذا إشارة إلى الطعن فى نسبه . كذلك يروى السلاوى الناصرى أن الخليفة العزيز أرسل حملة عسكرية إلى الأندلس تحت قيادة الحسن بن جنون فى أيام المنصور بن أبى عامر ولكنها فشلت(٣) .

توفى العزيز سنة ٣٨٦ هـ وخلفه ابنه الحاكم بأمر الله . وفى هذه السنة أيضاً توفى المنصور والى إفريقية وخلفه باديس الصنهاجى .

وكذلك كانت علاقة الخليفة الحاكم بنائبه باديس فى مجموعها عدائية أيضاً . ويظهر هذا العداء فى الخلاف الذى قام بين الطرفين حول ولاية طرابلس الغرب . فخليفة مصر يأمر واليه على برقة يانس الصقلى بالذهاب إلى طرابلس والاستيلاء عليها ويقوم هذا الوالى بتنفيذ أوامر سيده عام ٣٩٠ هـ ولم يرض باديس بهذا الوضع ، لأن طرابلس كانت تابعة له من قبل ، فحارب يانس الصقلى وقتله . وغضب الحاكم لمقتل قائده وأرسل جيشاً بقيادة يحيى بن على بن حمدون أحد أعداء الزيريين ومنحه مال برقة ، غير أن يحيى لم يجد مالا فى برقة فاختل

---

(١) انظر : Ch. A. Julien: *Op. Cit.* p. 68

(٢) الثعالبى : يتيمة الدهر ج ١ ص ٢٥٥

(٣) السلاوى : الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى ج ١ ص ٨٨ — ٨٩ انظر كذلك :
Lévi-Provençal: *Histoire de l'Espagne Musulmane,* II, p. 196.

حاله وفشلت مهمته واضطر إلى الرجوع إلى مصر . وهنـا تظهر قبيلة زناته فى طرابلس وتستولى عليها سنة ٣٩٣ هـ ويبدو أن الخليفة الحاكم هو الذى لجأ إلى هذه القبيلة وأطمعها فى الاستقرار هناك لاستغلالها فى ميدان المنافسة ضد أطماع صنهاجة . وقد نتج عن هذا العمل أن سادت ولايتى برقة وطرابلس حروب واضطرابات شديدة هلك فيها خلق كبير من الزناتيين[١] .

ويبدو أن الأمويين فى الأندلس أرادوا أن يستغلوا هـــذه الاضطرابات لصالحهم فأخذوا يدبرون المؤامرات والثورات فى وجه الفاطميين[٢] . يروى ابن حجر العسقلانى أن رجلا أندلسياً حاول اغتيال قاضى قضاة مصر الحسين بن على الفاطمى أثنـاء تأديته الصلاة فى أحد مساجد القاهرة سنة ٣٩١ هـ وأنه منذ ذلك الوقت اضطر القضاة إلى اتخـاذ حرس خاص أثناء الصلاة[٣] . كذلك يروى المؤرخون أنه فى عام ٣٩٥ هـ (١٠٠٥ م) قامت فى إقليم برقة ثورة سنية خطيرة ضد الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى قام بها أحد أفراد البيت الأموى ويسمى الوليد بن هشام من ولد المغـيرة بن عبد الرحمن الداخل ويلقب بأبى ركوه[٤] . وكان قد خرج من الأندلس مظهراً التصوف واشتغل بتعليم الصبيان ثم زعم أن مسلمة بن عبد الملك بشر بخـلافته . ودعا على المنابر باسم الخليفة الأندلسى هشام المؤيد ، وكان يلعن الحـاكم بأمر الله وآباءه واستولى على برقة وانتصر على الجيوش التى وجهها إليه الحاكم واستطاع فى سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م)

---

(١) ابن الأثير : الكامل ج ٩ ص ٦٣ — ٦٤ راجع كـذلك ص ٢٣٦ من المرجع نفسه حيث يشير ابن الأثير إلى أن المعز قد أباد الزناتيين من أهل برقة .

(٢) أورد المقرى فى كتابه نفح الطيب (ج ١ ص ٣٨٣) شعراً للمنصور بن أبى عامر حاجب الخليفة الأموى هشام المؤيد يبين أطماع الأمويين فى ملك مصر والشام ومن ذلك قوله :

عن قريب ترى خيول هشام   يبلـغ النيل خطوها والشآما

(٣) ابن حجر العسقلاني : رفع الاصر عن قضاة مصر (وهو منشور فى آخر كتاب الكندى : الولاة والقضاة ص ٥٩٦) .

(٤) راجع المقريزى : الخطط ج ٢ ص ٢٨٧ والدكتور محمود مكي : التشيع فى الأندلس .

أن يطارد الجيوش الفاطمية حتى أهرام الجيزة ولكنه انهزم أخيراً وأسر وعرضه الحاكم فى شوارع القاهرة عرضاً مزرياً إذ جعل وراءه قرداً يصفعه على رأسه ثم قتله وصلبه .

كان من نتيجة هذه الثورة الخطيرة أن أفرغ الحاكم غضبه على أهل السنة عام ٣٩٥ ﻫ ونقش سب الصحابة والسلف الصالح على جدران المساجد ولا سيما الأمويين منهم . غير أنه فى عام ٣٩٧ ﻫ أى بعد مقتل أبى ركوه عاد فأمر بمحو هذا السباب وعدم التحدث فيه[١] . ونستطيع على ضوء هذه الحوادث أن نفسر تقلبات الحاكم فى سياسته مع أهل السنة فهو لم يكن متناقضاً أو مجنوناً كما تصوره كتب التاريخ وإنما كان سياسياً حازماً يتخذ السياسة الملائمة حسب ما يقتضيه الحال مع خصومه وأعدائه[٢] .

فى عام ٤٠٦ ﻫ (١٠١٦ م) توفى الأمير باديس بن منصور الصنهاجى وخلفه على إمارة افريقية ابنه المعز بن باديس فسير إليه الخليفة الحاكم الخلعة والتقليد كالمعتاد ولقبه بشرف الدولة ، غير أن المعز سار على نفس السياسة العدائية نحو الخلافة الفاطمية . وأكبر مظهر لهذا العداء مسألة فتكه بالشيعة فى ولايته عام ٤٠٨ ﻫ (١٠١٧ م) . ويقال فى تعليل ذلك إن المعز وقع تحت تأثير أستاذ له سنى المذهب كان قد تولى تربيته منذ صغره[٣] . غير أن هذه المسألة فى نظرنا ترجع قبل كل شىء إلى الروح الانفصالية عن مصر التى كانت هدف المعز وآبائه من قبل . يروى ابن الأثير أن المعز بن باديس كان ماشياً فى القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له فاجتاز بجماعة كانت هناك فقيل له هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر فقال المعز « رضى الله عن أبى بكر وعمر »

---

(١) المقريزى : اتعاظ الحنفا ص ٣٠٥
(٢) الدكتور محمد كامل حسين : فى أدب مصر الفاطمية ص ١٠٤
(٣) انظر : Ch. A. Julien: *Op. cit.* p. 69

فانصرفت العامة من فورها إلى درب المقلى بالقيروان وهو مكان يجتمع به الشيعة فقتلوا فيهم ثم انتشرت المذابح فى جميع أنحاء الدولة الزيرية وكانت الشيعة تسمى فى المغرب بالمشارقة نسبة إلى عبد الله الشيعى الذى يعرف أيضاً بالمشرقى لأنه جاء من المشرق (١) .

ولم يقتصر أمير إفريقية على اضطهاد الشيعة بل أخذ يحمل الناس على اعتناق المذهب المالكى وترك ما دونه من المذاهب الأخرى حتى يتم له بذلك الانفصال الروحى أو المذهبى عن مصر . وكانت تونس والقيروان من أهم مراكز انتشار هذا المذهب . ويبدو أن الخليفة الحاكم بأمر الله قد شعر بهذه النهاية المحتومة فحاول استمالة المعز عن طريق تكليف بعض العلماء بتدريس الفقه المالكى بالجامع الأزهر غير أنه لما فشل فى تحقيق أغراضه أمر بقتل هؤلاء الفقهاء المالكية (٢) .

وفى خلافة المستنصر بالله الفاطمى (٤٢٧ — ٤٨٧ هـ / ١٠٣٥ — ١٠٩٤ م) يقع حدثان حاسمان فى تاريخ علاقة الدولة الفاطمية بالمغرب والأندلس :

الحدث الأول : هو تحسن العلاقات بين مصر والأندلس نتيجة لزوال الخلافة الأموية المعادية للفاطميين وقيام عصر جديد بالأندلس هو عصر ملوك الطوائف (١٠٣١ — ١٠٨٦ م) ففى هذا العصر نجد الأندلسيين يرسلون إلى إخوانهم المصريين سفناً مملوءة بالطعام والغلال لمساعدتهم فى محنتهم الاقتصادية المعروفة بالشدة العظمى (٣) . ولقد أعاد المصريون بدورهم هذه السفن محملة بالذخائر الحربية كى يستطيع إخوانهم الأندلسيون الاستعانة بها فى كفاحهم ضد

---

(١) ابن الأثير : الكامل ج ٩ ص ١٠٠ — ١٠٥ . وانظر عن المعنى الخاص للفظ تشرق فى المغرب تعليق حسين مؤنس على نص رياض النفوس للمالكى (القاهرة ١٩٥١) ج ١ ص ٤١٩ هامش ٣

(٢) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٧٨

(٣) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ٢٥٣ — ٢٥٤

الإسبان(١) . هذا ويروى ابن الأبار أنه قد تبودلت بعض الرسائل الودية بين على بن مجاهد العامرى صاحب دانية والخليفة المستنصر بالله الفاطمى فى سنة ٤٥٢ هـ (١٠٦٠ م)(٢) .

أما الحدث الثانى فيقع فى شمال إفريقيا عام ٤٤٣ هـ (١٠٥١ م)(٣) عند ما ينفصل المعز بن باديس نهائياً عن الدولة الفاطمية فيقطع الخطبة لخليفة مصر المستنصر بالله ويحرق أعلامه الخضراء ثم يدعو لخليفة بغداد القائم بأمر الله العباسى الذى يبعث إليه فى الحال بالخلعة والتقليد والألوية السوداء العباسية عن طريق القسطنطينية(٤) . وواضح أن أمير إفريقية اتخذ هذا الإجراء كوسيلة للاستقلال ببلاده لبعد المسافة التى بينه وبين العباسيين ببغداد .

سياسة الانتقام التى سلكتها الدولة الفاطمية نحو الدولة الزيرية لها نفس الطابع التقليدى الذى سارت عليه من قديم ، ألا وهو إثارة المنافسة بين القبائل

---

(١) الحلل الموشية ص ٧٢ ومختار العبادى : الصقالبة فى اسبانيا ص ٢٦ حاشية ٣ (مدريد ١٩٥٣) .

(٢) راجع : ابن الأبار ، التكملة ص ٦٢٢ حسبما ورد فى بحث الدكتور محمود مكى السالف الذكر ص ١٢٩) .

(٣) اختلف المؤرخون حول تحديد هذا التاريخ فجعلوه فى السنوات ٤٣٥ و ٤٤٠ و ٤٤٣ هـ (راجع ابن الأثير جـ ٩ ص ٢١٧ و ٢٣٦ وأبو المحاسن : النجوم الزاهرة جـ ٥ ص ٥١) غير أن المؤرخ الانجليزى Lane Poole حدده بعام ٤٣٨ هـ (١٠٤٦ — ١٠٤٧ م) معتمداً على آخر عملة تحمل اسم الخليفة الفاطمى فى مدينة المنصورية . انظر :

Lane Poole: *A. History of Egypt in the middle Ages* p. 138.

وأغلب الظن أن التاريخ الصحيح لهذا الانفصال السياسى هو عام ٤٤٣ هـ (١٠٥١ م) كما ورد فى اتعاظ الحنفا للمقريزى (النسخة الخطية بمكتبة أحمد الثالث باستانبول لوحة ٨٨) ودليلنا على ذلك وزارة اليازورى التى تبدأ فى عام ٤٤٢ هـ والتى كانت من دواعى هذا الانفصال نظراً للنزاع الذى دب بين اليازورى والمعز بن باديس .

(٤) ابن الأثير : الكامل جـ ٩ ص ٢١٧ راجع كذلك نص المقريزى الملحق بهذا المقال (حيث يشير إلى العقبات التى اعترضت وصول الخلع والألوية العباسية إلى القيروان فى أول الأمر) .

وضرب بعضها بالبعض الآخر . فوزير الخليفة المستنصر أبو محمد(١) اليازورى يرى أن القبائل العربية المقيمة على حدود مصر الشرقية بالوجه القبلى مثل بنى هلال وسليم وعلى حدودها الغربية بالوجه البحرى مثل زغبة ورياح كانت دائبة على إثارة الشغب والفساد فى الأراضى المصرية(٢) فيغريهم بالسير إلى القيروان ويمدهم بالمال والأسلحة وهكذا يضرب عصفورين بحجر واحد : يتخلص من فساد العرب وينتقم من الزيريين . يروى ابن الأثير أن اليازورى كتب وقتئذ إلى المعز بن باديس يقول له : « أما بعد فقد أرسلنا إليكم خيولا فحولا وحملنا عليها رجالا كهولا ليقضى الله أمراً كان مفعولا »(٣). فاجتاحت القبائل العربية بلاد برقة وطرابلس وإفريقية وطردت البربر منهـا وعاثت فيها فساداً وتخريباً فخرج إليهم المعز بكل جيوشه وعدده ، فهال العرب منظرهم وقالوا لقائدهم مؤنس بن يحيى : أين نطعن هؤلاء وقد لبسوا المغافر والكزغندات ؟(٤) فأجابهم : « فى أعينهم » ولهذا سمى هذا اليوم بيوم العيون ، التحم فيه الفريقان بالقرب من القيروان وانتهى القتال بهزيمة المعز واستيلاء العرب على مدينة القيروان وتخريبها سنة ٤٤٩ هـ . وفى ذلك يقول الشاعر :

وإن ابن باديس لأفضل مالك لعمرى ولكن ما لديه رجال

---

(١) اليازورى تولى وزارة مصر فى عهد الخليفة المستنصر تسع سنوات متتالية ٤٤٢ — ٤٥٠ هـ أظهر فيها كفاية ممتازة ولاسيما فى معالجة الأزمات السياسية والاقتصادية التى تعرضت لها مصر فى ذلك الوقت . ويشير المقريزى إلى أن اليازورى لم يكن من أرباب القلم والكتابة كما جرت العادة فيمن تولى هذا المنصب من قبل بل كان من أرباب الزراعة والفلاحة . ويضيف المقريزى إلى ذلك أن أمير افريقية المعز بن باديس كان لا يلقب اليازورى بالقاب الوزارة لهذا السبب وكان يسميه فى مجالسه الخاصة بالفلاح وقد نتج عن هذا عداء مستحكم بين الرجلين لم يلبث أن تحول إلى نزاع مسلح . ولأهمية نص المقريزى رأينا أن ننشره كضميمة فى آخر هذا المقال .

(٢) راجع :

G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie* pp. 1-149, resumé dans *La Berbérie musulmane* pp. 192-228. General Brémond: *Bereberes et Arabes,* pp. 189-199 Paris, 1950. & *Enc. Isl.* art. Hilal by Schleifer.

(٣) ابن الأثير : الكامل جـ ٩ ص ٢٣٥ — ٢٣٦ راجع كذلك نص المقريزى المنشور بآخر هذا المقال.

(٤) راجع شرح هذا المصطلح فى المقريزى : السلوك جـ ١ ص ٢٥٣ حاشية ٥

ثلاثون ألفاً منهم هزمتهم ثـلاثة آلاف وذاك ضلال[١]

اقتسم العرب بلاد شمال إفريقيا فاستقرت قبائل زغبة ورياح فى برقـــة وطرابلس كما استقر بنو هلال وبنو سليم فى منطقه تونس وما يليها غرباً[٢] أما المعز بن باديس فقد انسحب بعد الهزيمة إلى مدينة المهدية وهناك ثار عليه أقرباؤه وأولاد أعمامه بنو حماد الذين استقلوا بمنطقة بجاية فتضاءل بذلك نفوذه وتوفى المعز فى عام ٤٥٣ هـ (١٠٦٢ م)[٣] ، واستمر سلطان الدولة الزيرية محدوداً جداً فى المنطقة الساحلية المحيطة بعاصمتهم المهدية . وهذا الموقع الجغرافى دفعهم إلى أعمال القرصنة ومهاجمة السفن المسيحية . وقد تعرضت المهدية لغارات بحرية شديدة قام بها الجنويون والبيزيون عام ٤٨٠ هـ (١٠٨٧ م) ثم تلاهم النورمانيون الذين استولوا عليهـا آخر الأمر سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٨ م)[٤] . وظلت المهدية خاضعة للنورمانيين إلى أن جاء الموحدون فاستولوا عليها عام ٥٥٤ هـ (١١٥٩ م) كما استولوا على بقية أراضى الزيريين فى إفريقية والحماديين فى الجزائر[٥] . وهكذا انتهت الدولة الزيرية ومات آخر ملوكها الحسن بن على الصنهاجى منفياً لدى الموحدين عام ٥٦٣ هـ (١١٦٧ م) فكأن الدولة الزيرية قد انتهت تماماً قبل نهاية الدولة الفاطمية فى مصر بأربع سنوات فقط[٦] .

أحمد مختار العبادى

---

(١) ابن خلدون : العبر (ط . بولاق) ٦/١٥

(٢) راجع نص المقريزى فى آخر هذا المقال .

(٣) ابن الأثير جـ ١٠ ص ٦ ، ١٨ — ١٩

(٤) أورد ابن الأثير وصفـا تفصيلياً لسقوط هذه المدينة فى يد النورمانيين واستيلاء الامبراطور رجار (Roger) الصقلى على نفائسها . ثم يقول إن الأمير الحسن بن على بن يحيى آخر ملوك الزيريين فكر فى الهروب إلى مصر والالتجاء إلى الخليفة الفاطمى الحافظ العلوى واشترى مركبا لهذا الغرض غير أن قائد الأسطول الفرنجى علم بذلك وأخذ يستعد للقبض عليه ، عندئذ غير الأمير الحسن اتجاهه وعزم على المسير إلى عبد المؤمن خليفة الموحدين بالمغرب . (راجع الكامل لابن الأثير جـ ١١ ص ٥٦ — ٥٨) .

(٥) ابن الأثير جـ ١١ ص ٧١

(٦) من المعروف أن سقوط الدولة الفاطمية تم فى عام ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) . راجع : Félix M. Pareja: *Islamología* I, pp. 173—174; Lane Poole: *The Mohammdan Dynasties* pp. 39—40.

ضميمــــة

نص جديد حول سيـاسة الفاطميين نحو الدولة الزيرية بعد استقلالهـــا عن مصر أورده المؤرخ المصرى تقى الدين أحمد المقريزى فى كتابه « اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » (عن النسخة الكاملة الوحيدة لهذا الكتاب وهى مخطوطة بمكتبة سراى أحمد الثالث باستانبول — لوحات ٨٧ و ٨٨ و ٨٩)[١]

سنة[٢] اثنتين وأربعين وأربعمائة فى سابع المحرم قرئ سجل القاضى أبى محمد اليازورى بالوزارة ، ولقب[٣] بالوزير الأجل المكين سيد الوزراء ، تاج الأصفياء قاضى القضاة وداعى الدعاة علم المجد خالصة أمير المؤمنين ، وخلع عليه فنظر فى الوزارة وليس من أهلها ولا من أرباب الكتابة ، فمضى فيها مضى الجواد ونهض مسرعاً نهوضاً غبر به فى وجوه من تقدمه مع ما بيده من قضاء القضاة والدعوة والنظر فى ديوان السيرة . وكانت ملوك الأطراف قد أجابوه بوفور حقه إلا معز الدولة بن باديس الصنهاجى صاحب إفريقية فإنه قصر فى المكاتبة عما كان يكاتب به من تقدم من الوزراء فإنه كان يكاتب كلا منهم بعبده فجعل مكاتبته صنيعته . فاستدعى الوزير أبا القسم بن الاخوة وكيل ابن باديس بمصر وعتب صاحبه عنده وقال : أظن معزاً ينقصنى عن من تقدمنى إذ لم أكن من أهل صناعة الكتابة وإن لم أكن أوفى منهم فما أنا دونهم ، ومن رفعه السلطان ارتفع وإن كان خاملا ، ومن وضعه اتضع وإن كان جليلا نبيلا ، فاكتب إليه بما يرجعه إلى الصواب . فكتب إليه بذلك . وقد أذكى الوزير عليه عيوناً

---

(١) يقوم الأستاذ الدكتور جمال الدين الشيال بإعادة نشر هذا الكتاب على أساس هذه النسخة الكاملة وقد تفضل سيادته مشكوراً فأعارنى هذه اللوحات الثلاث للاستفادة منها فى كتابة هذا المقال وضمها إليه كضميمة .

(٢) آخر لوحة ٨٧

(٣) لوحة ٨٨

يطالعونه بأنفاسه . فلما وقف المعز على كتاب ابن الاخوة قال ما الذى يريده منى هذا الفلاح أكنت عبده لا كان هذا ، لا يكون أبداً ! وما كتبت إليه فكثير . فطالعه (أى اليازورى) عيونه بقوله ، فأحضر ابن الأخوة وقال لقد جرى صاحبك على عادته فى الجهل فاكتب إليه بما يردعه عنه وإلا عرفته بنفسى إن لم يعرفنى . فكتب إليه بذلك فأجاب بما هو أقبح من الأول . فدس إليه الوزير من تلطف فى أخذ سكين دواته . فلما وصلت إليه أحضر ابن الاخوة وقال له : كنت أظن بصاحبك أن الذى حمله على ما كان منه ثورة الشبيبة وقلة خُبْرِهِ بما تقضى به الأقدار ، وأنه إذا نُبِّه تنبه ، فإذا الجهل مُسْتَوْلٍ عليه . وظنه بأن بعد المسافة بيننا وبينه يمنع من الانتصاف منه والوصول إليه بما يكره ، وقد تلطفنا فى أخذ سكين دواته وها هى فأنفذها إليه وأعلمه انا كما تلطفنا فى أخذها انا نتلطف فى ذبحه بها ؛ ودفعها إليه . فكتب ابن الاخوة بذلك فازداد شراً وبطراً فدس عليه من أخذ نعله وكان يمشى فى الأحذية السندية . فلما وصلت إليه أحضر ابن الاخوة وأعلمه[1] وقال له : « اكتب إلى هذا البربرى الأحمق وقل له إن عقلت وأحسنت أدبك وإلا جعلنا تأديبك بهذه » فكتب إليه فجرى على عادته فى القول القبيح .

سنة ثلاث وأربعين وأربعماية : فيها أظهر المعز بن باديس صاحب إفريقية الخلاف على المستنصر ، وسير رسولا إلى بغداد ليقيم الدعوة العباسية ، واستدعى منهم الخلع ، فأجيب إلى ذلك ، وجهزت الخلع على يد رسول يقال له أبو غالب الشيرازى ومعه العهد واللواء الأسود ، فمر ببلاد الروم ليعدى منها إلى إفريقية ، فقبض عليه صاحب الروم وبلغ ذلك المعز بن باديس فأرسل إلى قسطنطين ملك الروم فى أمره ، فلم يجبه رعاية لحق المستنصر . واتفق قدوم

---

(١) فى الأصل وأعلمنا ولعل صحتها كما أوردنا .

رسول طغرل واليه يستأذنه فى مسيره إلى مصر فأجابه بالمودة التى بينه وبين المستنصر وأنه لا يرخص فى أذيته واتفق قدوم رسول المستنصر إليه بهدية عظيمة فبعث معه رسول القائم[(١)] بما على يده فدخل إلى القاهرة على جمل ، فأحرق العهد واللواء والهدية فى حفرة بين القصرين . وكان القادر[(٢)] قد فعل مع الظاهر[(٣)] والد المستنصر مثل ذلك بالخلعة التى سيرها إلى محمد بن محمود بن سبكتكين ثم إن المستنصر رد الرسول إلى صاحب القسطنطينية .

وكان سبب عصيان ابن باديس ما تقدم من تقصيره فى مكاتبة الوزير اليازورى وما دار فى ذلك . وكان فى طرابلس المغرب وما والاها زغبة ورياح ، وهما قبيلتان من العرب وبينهم حروب وعداوة ، فأحضر الوزير مكين الدولة أبا على الحسن بن على بن ملهم بن دينار العقيلى أمير أمراء الدولة وكان رجلا عاقلا وسيره إلى زغبة ورياح بخلع سنية وأنعام كثيرة ، وأمره أن يصلح ذات بينهما ويتحمل ما بينهما من ديات ، ويعدهما بالزيادة فى إقطاعاتهما . فلما تم له ذلك أمرهم بالمسير إلى معز بن باديس وأباحهم دياره ، وتشدد فى هذا الأمر حتى توجه المذكورون إلى ديار ابن باديس وملكوها ، وجمعوا ذيوله عليه وقلموا أظافره ، وضيقوا خناقه حتى لم يتمكن من قتالهم إلا مستنداً إلى حيطان إفريقية ، وذلك أنهم ملكوا برقة فسار إليهم المعز فهزموه وتبعوه إلى إفريقية ، وحصروا المدن فنزل بأهل إفريقية بلاء لا يوصف ، فخرج إليهم المعز فى أربعين ألفاً وقابلهم فهزموه إلى القيروان ، ثم جمع ثمانين ألفاً وقابلهم فهزموه وأكثروا من القتل فى أصحابه ، وحصروه بالقيروان وأقاموا يحاصرون البلاد وينهبون إلى سنة تسع وأربعين ، فانتقل المعز إلى المهدية فى شهر رمضان منها حتى نفذت

---

(١) الخليفة العباسى القائم أبو جعفر بن القادر وحكم من عام ٤٢٢ هـ إلى ٤٦٧ هـ (١٠٣١ — ١٠٧٥)
(٢) حكم هذا الخليفة العباسى من ٣٨١ إلى ٤٢٢ هـ (٩٩١ — ١٠٣١ م)
(٣) هو الخليفة الفاطمى الظاهر أبو الحسن على حكم مصر بعد وفاة والده الحاكم بأمر الله وذلك من عام ٤١١ هـ إلى ٤٢٧ هـ (١٠٢٠ — ١٠٣٥ م)

أمواله وقلت عدده وقتلت منه رجاله وأشرف على التلف ، فلم يجد سبيلا غير إعمال الحيلة فى خلاصه ، فخرج مختفياً فى زى امرأة حتى انتهى إلى المهدية ، فاستولت العربان على حرمه وداره وغلمانه ، وقتلوا الرجال وسبوا النساء وانتهبوا ما كان فى دوره وقصوره ، وعاثوا فى البلد ينهبون ويأسرون ويقتلون ، فخربت القيروان حينئذ إلى اليوم[١] . ووصل كثير مما نهب من قصور بنى باديس من الأسلحة والعدد والآلات والخيام وغيرها إلى القاهرة ، وكان ليوم دخولها إلى القاهرة أمر عظيم من اجتماع الناس واعتبار أهل البصائر[٢] بتقلب الأحوال .

وكان من خبر دخول العرب إلى المغرب أن بطون هلال وسُلَيم من مضر لم يزالوا فى البادية ونجعوا من نمير إلى الحجاز ، فنزل بنو سليم مما يلى المدينة النبوية ، ونزل بنو هلال فى جبل غزوان عند الطائف[٣] . وكانوا يطرقون العراق فى رحلة الشتاء والصيف ، فيغيرون على أطراف الشام والعراق ويفسدون . وكانت بنو سليم تغير على الحاج أيام الموسم وزيارتهم المدينة . ثم تحيز بنو سليم وكثير من ربيعة بن عامر إلى القرامطة منذ ظهورهم وصاروا جنداً لهم بالبحرين وعُمان وقدموا معهم إلى الشام . فلما غلبت القرامطة فى أيام المعز لدين الله أبى تميم معد ثم فى أيام ابنه العزيز بالله أبى منصور نزار وانهزموا من الشام إلى البحرين ، نقل العزيز من كان معهم من بنى هلال وسليم إلى مصر ، وأنزلهم بالجانب الشرقى من بلاد الصعيد ، وأقاموا هنالك وأضروا بالبلاد ، إلى أن ملك معز بن باديس القيروان فى سنة ثمان وأربعمائة وهو ابن ثمانى سنين من

---

(١) أى إلى عهد المؤلف المقريزى والمعروف أنه ولد فى سنة ١٣٦٤ م وتوفى سنة ١٤٤٢ م (٧٦٥ — ٨٤٥ هـ) راجع ترجمة وافية لحياته وأعماله فى كتاب الدكتور محمد مصطفى زيادة « المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى » ص ٣ — ٢٥

(٢) فى الأصل البصاير .

(٣) وردت فى الأصل الطايف .

قبل الظاهر لاعزاز دين الله على بن الحاكم بأمر الله ، فامتدت أيامه حتى قام فى الخلافة المستنصر بالله أبو تميم معد بن الظاهر ، واستوزر أبا محمد اليازورى ، فأنف فى مكاتبته بالمولى وكان ما تقدم ذكره ، فخلف معز بن باديس ليحولن الدعوة إلى بنى العباس ، ولَجَّ فى ذلك وقطع الدعاء للمستنصر وأزال اسمه من الطرز والرايات ، ودعا للقـائم أبى جعفر ابن القادر فى سنة أربعين وأربعمائة وكتب إليه بذلك ، فكتب إليه بالعهد صحبة أبى الفضل بن عبد الواحد التميمى ، فقرأ كتابه بجامع القيروان ونشر الرايات السود وهدم دار الاسماعيلية ، ووصل الخبر بذلك إلى القاهرة فأشار اليازورى بتجهيز أحياء هلال . . .[١] وزغبة ورياح وعدى وربيعة إلى المغرب وتولية مشايخهم أعمـال إفريقية ، فقُبلت مشورته وأرسل إليهم فى سنة إحدى وأربعين ، وحمل إلى مشايخهم الأموال وأنعم على سائرهم بفرو ودينار لكل واحد ، وأبيح لهم حمى المغرب ، وكتب اليازورى إلى معز بن باديس « أما بعد فقد أنفذنا إليكم خيولا فحولا ، وأرسلنا عليهـا رجالا كهولا ، ليقضى الله أمراً كان مفعولا »[٢] . فسارت العرب إلى برقـة وفتحوا أمصارها ، وكتبوا لإخوانهم الذين بشرقى الصعيد يرغبونهم فى البلاد فأعطوا من الدولة دينارين لكل واحد ، ومضوا إلى أصحـابهم فتقارعوا على البلاد ، فحصل لسليم الشرق ولهلال المغرب[٣] ، وخربوا المدينة الحمراء وأجدابية وسُرت ، وأقامت هيئة . . .[٤] من سليم وأحلافها رواحة وناصرة بأرض برقة ، وسارت قبائل دياب وعون[٥] وزغب وجميع بطون هلال إلى إفريقية كالجراد المنتشر لا يمرون بشىء إلا أتوا عليه ، حتى وصلوا إلى إفريقية سنة ثلاث

---

(١) أورد المقريزى فى هذا الموضع اسم قبيلة غير واضح ورسمه بزحم .

(٢) لوحة ٨٩

(٣) كذا وفى ابن خلدون « الغرب » (العبر ٦/١٤)

(٤) بياض بالأصل ، وفى ابن خلدون « وأقامت لهب من سليم وأحلافها » (العبر ٦/٦٤)

(٥) وفى ابن خلدون « عرف »

وأربعين ، وكان أول من وصل منهم أمير رياح مؤنس بن يحيي الضنبرى ، فاستماله معز بن باديس[١] ، وكثر عيثهم فى البلاد ونادوا بشعار المستنصر ، فبعث إليهم معز العساكر فأوقعوا بها ، فخرج إليهم فى ثلاثين ألفاً فهزموه وفر بنفسه وخاصته إلى القيروان ، فنهبوا جميع ما كان معه وقتلوا خلقاً كبيراً وحصروه بالقيروان ، حتى هلكت الضواحى والقرى ، واقتسم العرب بلاد إفريقية فى سنة ست وأربعين وكان لزغبة طرابلس وما يليها ، ولمرداس بن رياح باجه وما يليها ، ثم اقتسموا البلاد ثانياً . وكان لهلال من قابس إلى المغرب[٢] وهم رياح وزغبة والمعقل وهم . . . والأشيح وسداد والخلط وسفيان[٣] ، وتصرم الملك من معز بن باديس ، فركب البحر فى سنة تسع وأربعين ، فدخل العرب القيروان واستباحوه وخربوا مبانيه فتفرق أهله فى البلاد ، ثم أخذوا المهدية[٤] وحاربوا زناتة من بعد صنهاجه وغلبوهم على الضواحى واتصلت الفتنة بينهم ، فخربت إفريقية بأسرها وصيروا البربر لهم خولا . ومات معز بن باديس سنة أربع وخمسين وأربعمائة . وكان المستنصر لما بعثهم إلى إفريقية جعل يونس بن يحيى المرداسى ولايته القيروان وباجه ، وأعطى زغبة طرابلس وقابس ، وجعل لحسن بن سرحان ولاية قسطينية ، فلما غلبوا صنهاجة ملك كل منهم ما عقد له عليه فاشتد عيثهم وإفسادهم .

---

(١) فى ابن خلدون : « فاستماله المعز واستدعاه واستخلصه لنفسه وأصهر إليه وقاومه فى استدعاء العرب من قاصية وطنه للاستغلاظ على نواحى بنى عمه ، فاستنفر القرى وأتى عليهم ، فاستدعاهم فعاثوا فى البلاد . . . » (٦/١٤)

(٢) كذا فى الأصل وفى ابن خلدون (٦/١٥) « الغرب »

(٣) كذا فى الأصل وفى ابن خلدون «وحشم وقوة والإثبج والخلط وسفيان ، وتصرم الملك من المعز » (٦/١٥)

(٤) من المحتمل انهم أخذوا المهدية ثم استردها المعز بعد ذلك إذ من المعروف أن هذه المدينة ظلت عاصمة للدولة الزيرية إلى أن استولى عليها الامبراطور رجار الصقلى ثم استردها الموحدون بعد ذلك كما أشرنا فى متن المقال .

النقوش الزخرفية

والكتابات على السيوف الإسلامية

يرجع الاتصال بين الفنون الجميلة وأنواع السلاح إلى أقدم العصور . فقد اعتاد الناس منذ أيام بدايتهم الأولى ، أن ينقشوا على نصال أسلحتهم الرسوم والزخارف الجميلة والطلاسم والكتابات البديعة . وكانت آلات السلاح كما لا يخفى من أهم ما يمتلكونها ويفضلونها على غيرها ، ولا غرو فى ذلك لأنهم يدافعون بها عن أنفسهم . وما وصل إلينا من عُدد السلاح القديمة يؤيد ذلك كل التأييد وفيه البرهان الكافى . تلك الأسلحة التى تنسب إلى حضارات مصر القديمة وآشور وبلاد الإغريق ورومه وإيران والهند وغيرها . . . فى أطوار التاريخ المتعاقبة . .(١) [الصورة رقم ١] .

ولعل هذه الشعوب قد لجأت إلى تحليـــة سلاحها بالنقوش والزخارف لاعتقادها فى سلطانها السحرى أو لعوامل دينية أخرى ، فضلا عما لها من أثر جميل(٢) .

تلك كانت عادة شائعة بين معظم الشعوب البدائية والمتحضرة أيضاً ، ولم تنته تلك الصلة — أى صلة رجل الفن بالسلاح — إلا فى العصر الصناعى

---

(١) خنجر من الذهب نقش على قبضته زخارف جميلة ، وجد فى مقبرة توت عنخ آمون وقد مثل على أحد وجهى الغمد صور حيوانات برية ، نقشت على الأسلوب المعروف فى جزائر بحر إيجه ، فى مجموعة دار الآثار المصرية بالقاهرة .

(٢) Mann, James: *The Influence of Art on Instruments of War. Proceedings of the Royal Society of Arts.* p. 740. No. 4599. Vol. LXXXIX. October, 1941.

الحديث ، حينما آلت صناعة السلاح إلى الآلات الميكانيكية التى تنتجها اليوم فى مقادير وفيرة .

فإذا رجعنا إلى الشعوب التى اعتنقت الاسلام ، لوجدناها فى جاهليتها على ما جاء فى كتب الأدب القديمة تنقش على نصالها الرسوم[١] .

وقد ذكر الكندى فيلسوف العرب والبيرونى العلامة المعروف أن بعض أنواع السيوف اليمنية كانت تنقش عليها صور حيوان وأشجار وغيرها ، على ضربين : أحدهما أن تكون الصورة فى أحد متنى السيف بتمامها ؛ وفى الأخرى أن بعض الصورة فى أحد المتنين وباقى أعضائها قد نفذت حتى ظهرت فى الجانب الآخر ، وهو على ما يذكر البيرونى أنفس ضربيه ، فان كانت الصورة إنسية فإن النصل يكون أقيم[٢] .

وتتناقل المراجع العربية أنه كان لعمرو بن معدى كرب سيف ملقب بذى النون كان فى وسطه تمثال سمكة ، كما تذكر أيضاً أن بعض الملوك كانوا يصورون الامام على بن أبى طالب على سيوفهم ، للتفاؤل بالنصر . وقد قال ابن أبى الحديد فى هذا الصدد : « وما أقول فى رجل . . . تصور ملوك الفرنج والروم صورته فى بِيَعِها وبيوت عباداتها حاملا سيفه مشهر الحربة . . . وتصور ملوك الترك والديلم صورته على أسيافها : كان على سيف عضد الدولة بن بويه (٣٦٧—٣٧٢ هـ) وسيف أبيه ركن الدولة (٣٣٨—٣٦٧ هـ) صورته . وكان على سيف ألب أرسلان ملك شاه صورته كأنهم يتفاءلون به النصر والظفر[٣] » .

ومع ذلك فإننا لا نكاد نعلم سيفاً إسلامياً ينسب إلى العصور الإسلامية الأولى عليه صورة على بن أبى طالب .

---

(١) أحمد تيمور وزكى محمد حسن : التصوير عند العرب . ص ٣٠ القاهرة ١٩٤٢

(٢) البيرونى : الجماهر فى معرفة الجواهر (القرن ١٠/١١ م) نشر المخطوط فريتزر كرانكو . وأصدرته مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية . حيدر اباد الدكن . عام ١٩٣٦ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦

(٣) المرجع السابق .

وكان طبّاعو السيوف فى بُصرى قبل الإسلام يطبعون أسلحتهم ويرسمون عليها النقوش والصور . فكان على نصل سيف الحارث بن ظالم صورة حيتين :

علوت بذى الحيات مفرق رأسه وهل يركب المكروه إلا الأكارم

وقد أراد بذى الحيّات سيفه لما كان عليه من صور الحيات . وذكر آخر سيفاً عليه صورة سمكة ، فعرف بذى النون ، كان لمالك بن زهير[١] .

أما سيوف العصور الإسلامية التالية ، فقد اعتاد السلّاحون الإيرانيون نقش صورة سيف ذى الفقار على النصل أو منقوشاً بالميناء ، كما نقشت الزخارف والآيات القرآنية والأحاديث والأدعية ، بل وحُفِرت الطلاسم التى تجلب النصر كما أشار الفيلسوف الكندى فى رسالته عن السيوف وأجناسها[٢] .

وأقدم المعروف من السيوف الإسلامية هى تلك المجموعة التى نجدها فى متحف طوب قابوسرايى باستانبول . وبينها سيف مستقيم النصل ينسب إلى معاوية الأول وعلى أحد وجهى نصله نقشت أسماء معاوية وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد ، وعلى الوجه الآخر أضيف اسم السلطان قايتباى . ويُرجح إذا صحت نسبة هذا السيف إلى معاوية (بعد انتهاء دولة الأمويين فى الشام) أنه آل إلى الخلفاء والملوك الآخرين ، ونقشت أسماؤهم بدورهم على النصل ، كما يلاحظ أن كتابة هذه الأسماء حفرت بأسلوب بدائى وليس عليها زخارف هندسية أو نباتية[٣] .

---

(١) قيل إن هذا السيف لم يسم بذلك لتصوير نون عليه (حوت) بل لأنه كان مصنوعاً على مثال سمكة . وفى الكامل لابن الأثير فى حوادث عام ٣٢ هـ أن عبد الرحمن بن ربيعة كان له سيف يسمى النون . ولذلك قيل له « ذو النون » . والظاهر أنه كان مصنوعا على مثال سمكة كسيف مالك بن زهير .

(٢) رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى : السيوف وأجناسها . حققها ونشرها دكتور عبد الرحمن زكى — مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة) ، المجلد ١٤ ، ج ١ شهر ديسمبر عام ١٩٥١ ص ١ — ٣٦ .

(٣) Stőcklein. Hans: *Die Waffenschatze im Topkapu Sarayi Műzesi zu Istambul.* Ein vorlăufiger Bericht. *Ars Islamica.* vol. 1, Part 2. Ann Habor, 1934; p. 200—218.

وبتقدم فن صناعة التحف المعدنية فى البلدان الإسلامية فى إيران أو شمال العراق والشام ومصر فى حـــدود القرن الثانى عشر والثالث عشر وما بعدهما ازدهرت فنون النقش والزخرفة على نصال السيوف والخوذ والدروع الاسلامية على طريقة التكفيت[١] . وقد اشتهرت مصر فى عهد السلاطين المماليك بصناعة التكفيت . ذكر ذلك المقريزى عن ابن فضل الله فى المسالك :

« وبمصر من محاسن الأشياء ولطائف الصنائع ما تكفى شهرته ، ومن الأسلحة والقماش والزركش وغير ذلك ما لا يكاد يعد تفردها به »[٢] .

وقد وصف المقريزى أيضا سوق الكفتيين فى عهد المماليك وصفاً طيباً نقف منه على مدى انتشار سلع تلك الصناعة فى الأسواق والدور[٣] .

وكان هناك أسلوب آخر اتبع فى تزيين السلاح وهو التزميك . وهو إلصاق الذهب أو الفضة بالمعدن أى تلبيسه .

ولقد صادف التكفيت مجالا طيباً فى زخرفة نصال السيوف الإسلامية فى القرن الخامس عشر ، وذلك بحمى جزء النصل الذى سيكفت إلى أن يزرق لونه ثم تحفر فيـــه خطوط رقيقة بمقص حاد أو أزميل رفيع بالرسوم المطلوب حفرها ، ثم تثبت فى الحفر الأسلاك الذهبية أو الفضية ويضغط عليها بخفة إلى أن يتم حفر الخطوط الرقيقة .

---

(١) التكفيت كلمة من أصل تركى والتركى من الفارسية . والعرب لم تعرفها بل عرفوا ألفاظاً مختلفة ، فقيل التلبيس والترصيع والتركيب والتطبيق . والتكفيت طريقة فى الزخرفة قوامها حفر رسوم على سطح خشب أو معدن ثم ملء الشقوق المؤلفة لهذه الرسوم بقطع أخرى من الخشب الملون أو العاج أو المعدن . وفى أغلب الأحيان تكون المادة المركبة أغلى قيمة من المادة الأصلية ، فيرى النحاس أو الصلب مثلا مطعما بالذهب أو الفضة والكلمة الانجليزية للتكفيت inlaying .

(٢) السيوطى : حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٩٨ . مطبعة الموسوعات . عام ١٣٢١ هـ . مصر .

(٣) المقريزى : الخطط ج ٣ ص ١٧٠ — ١٧١ . مطبعة النيل .

انظر أيضاً حبيب الزيات : التطعيم والتكفيت ، الخزانة الشرقية ، ص ١٥٠ — ١٥٢ بيروت . عام ١٩٣٧

ولا يخفى أن مجال رجل الفن الذى ينقش على نصال السيوف محدود . فليس بين يديه سوى نصل طويل ضيق غير منتظم فى السعة وهو الذى سيقوم بتحلية وتزيينه وزخرفته بموضوعات فنية تتناسق وتنسجم مع الفراغ الذى سيقوم بنقشه ، وينطبق هذا على زخرفة المقبض كذلك .

وقد لاحظ رجل الفن ذلك ، فلم يملأ فراغ النصل بالزخارف والنقوش والكتابات . كما نلاحظ أن السيوف التى طبعها سلاّحون مشهورون كأسد الله الأصفهانى مثلا — كانت قليلة الزخارف يبدو جمالها على فرندها ، على عكس السيوف التى طبعت فى أواخر القرن السابع عشر وما بعده ، تكدّست عليها النقوش المذهبة والكتابات الممتدة من أسفل مقبض السيف إلى ذبابته ، تكاد من غزارتها تستر صفحة النصل نفسها أو فرنده الرائع الجمال ، بل إن هناك سيوفا نقشت على صفحتيها (وجهيها) النقوش والكتابات ، فأفقدت النصال جمالها[1] [الصورة رقم ٢] .

شاهدنا كثير من تلك النصال التى سترت الكتابات فرندها فذهبت ببهائها على عكس السيوف الأخرى القليلة الزخارف ، فكأن الافراط فى الزخرفة والنقوش كان يقصد به فى بعض الأحيان تعويض ما فات من إتقان فى صناعة النصل نفسه .

ومن أبدع السيوف الايرانية المعروفة نصال فى متاحف برلين وميونيخ وفيينا ودرسدن عليها رسوم يمثل معظمها عراكا بين حيوانات وطيور خرافية ويبدو فيها وفى الرسوم النباتية التأثر الواضح بالأساليب الفنية الصينية . ولذا فإن الراجح أن هذه النصال ترجع إلى القرن الخامس عشر الميلادى[2] [الصورة رقم ٣] .

---

(١) يلاحظ هذا على نصل السيف رقم ٩٩٨٠ فى متحف الفن الاسلامى .

(٢) *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst. III*, pl. 235, 236. Glück und Dietz : *Die Kunst des Islam*, pl. 476.

أنواع وأساليب الكتابات المنقوشة على السيوف الإسلامية

عند دراستنا أهم مجموعات السيوف الإسلامية فى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة ، ومتحف طوب قابوسرايى باستانبول ومتحف والاس بلندن ، وغيرها لاحظنا عدة أساليب متنوعة للكتابات على النصال . فى طليعتها :

(١) آيات من القرآن الكريم . بينها الآيات التالية :

ا — « ...... وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » .

هذه الآية الكريمة منقوشة على أحد وجهى نصل السيف رقم ٧٦٤٥ فى متحف الفن الاسلامي .

ب — « نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين . يا محمد ، إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » .

وهذه الآية منقوشة أيضاً على نصل السيف المذكور فيما سبق .

ج — « .... ورد الله الذين كفروا لغيظهم لم ينالوا خيراً وكفى الله المؤمنين القتال . وكان الله قوياً عزيزاً ... » .

نقشت هذه الآية الكريمة على نصل السيف رقم ٤٩٦ فى مجموعة دار السلاح الملكية فى تورينو بايطاليا .

د — « .... إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم . أن لا تعلو على وأتونى مسلمين »

نقشت هذه الآية الكريمة على نصل السيف رقم ٣١٨ فى مجموعة دار السلاح الملكية فى تورينو بايطاليا .

(٢) ويقابلنا على كثير من السيوف الاسلامية أسماء الجلالة وأسماء النبى

صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان وعلى[١]، منقوشة فى داخل جامات ومكفتة بالذهب أو الفضة . كما أنه تقابلنا أيضاً أسماء بعض الصحابة طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن وغيرهم . وعلى وجه النصل الآخر العبارة « لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار »

وتكاد نصال السيوف الايرانية لا تخلو نقوشهم من اسم « على » والحسن والحسين وأتباعهم ، وكثيراً ما تقرأ عليها « يا على » ، وكذلك العبارة المعروفة « لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار »[٢] ، وعبارة « ياقاضى الحاجات » [صورة رقم ٤] .

(٣) ونقشت على بعض النصال أسماء وصفات النبى (صلعم) « قرشياً أبطحياً . . . روحياً روحانياً تقياً نقياً درياً فخراً نورانياً سراجاً منيراً صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأولاده وأزواجه وخلفائه . . . الخ »

ومن السيوف التى نقشت عليها هذه العبارة — السيف رقم ٩٩٧٤ فى مجموعة متحف الفن الإسلامى [الصورة رقم ٥] .

(٤) وكان ينقش اسم صانع السيف وتاريخ صنعه إلى جانب اسم صاحب السيف إذا كان خليفة أو ملكا أو سلطاناً أو وزيراً أو أميراً تحيط بها عبارة تنطوى على معانى التمجيد والاحترام ، مثال ذلك : « برسم خزانة السلطان الأعظم الأعدل الأكرم مالك رقاب الأمم ، مولى ملوك الترك والعرب والعجم »

وأكثر الأسياف التى وصلت إلينا من صناعة أسد الله الأصفهانى الطباع المشهور نقش عليها « عمل أسد الله الأصفهانى » وتنسب إلى فترة ما بين القرنين

---

(١) السيف من طراز القليج رقم ١٥٦٦٣ فى مجموعة متحف الفن الإسلامى . انظر صورة رقم ٤

(٢) سيف من طراز القليج من عمل الطباع الايرانى على قزوينى . كان فى مجموعة المستشرق سارى (Sarre) انظر :

Sarre, J. : *Erzeugnisse Islamischer Kunst.* Teil 1. S. 61—62. Berlin. 1906.

وانظر أيضا ما جاء فى هذا المقال عن السيف رقم ١٥٦٦٣ — وقد نقشت على أحد وجهى نصله العبارة « لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار »

١٦ و ١٧ ومن هذه السيوف التى طبعها أسد الله مجموعة طيبة فى متحف والاس بلندن أرقامها : ١٣٩٨ ، ١٤٠٧ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٣ ، ١٥٤٠ ، ١٦٢٨ ، ١٧٥٨ ، ١٩٩٥ ، ١٩٩٦ ، ولكن بعضها مزيف .

وتوجد فى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة عدة أسياف له أيضاً أرقامها : ١٦٧٢٠/١ ، ١٦٧٢١ ، ١٦٧٢٣ [الصورة رقم ٦ للسيف الأول]

(٥) ومن السيوف الإسلامية تلك التى نقش على نصالها على امتداد طولها بيت أو أبيات من الشعر تتضمن الإطراء للسيف ، منها قول أبى تمام :

السيف أصدق أنباء من الكتب   فى حده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح لاسود الصحائف فى   متونهن جلاء الشك والريب (١)

ونلاحظ على نصل السيف رقم ٦٧٠٥ [الصورة رقم ٧] فى مجموعة القسم الاثنوغرافى بالمتحف البريطانى بيت الشعر التالى منقوشاً عليه :

جراحات السنان لهـا التئام   ولا يلتأم (هكذا) ما جرح اللسان (٢)

كما أننا نقرأ على السيف رقم ٩٩٧٥ فى متحف الفن الإسلامى البيتين الآتيين :

يا من لطيف لم يزل   ألطف بنا فيما نزل
أنت القوى نجنـا   عن قهرك يوم الخلل

وتقابلنـا على سيف من صناعة أسد الله الاصفهانى ثلاثة أبيات من شعر عنترة العبسى منقوشة على النصل قالها فى إغارته على بنى حريقة (٣) :

حكم سيوفك فى رقاب العزل   وإذا بليت بعار ذل فارحل
وإذا بليت بظالم كن ظالما   وإذا لقيت ذوى الجهالة فاجهل

---

(١) تقرأ على نصل السيف رقم ٣٦٤٧ فى مجموعة متحف الفن الاسلامى بالقاهرة .

(٢) An inscribed turkish sword, *British Museum Quarterly*. vol. 1. No. 3. December., 1926.

(٣) على نصل السيف رقم ١٦٧٢٣ فى مجموعة متحف الفن الاسلامى .
وانظر ديوان عنترة بن شداد ص ٦٧ . عام ١٨٨٨

(٦) وقد نقش على بعض النصال عبارات مقتبسة من دلائل الخيرات ، نقرأ مقتبسا منها على السيف رقم ٩٩٨٤ فى متحف الفن الإسلامى ، وقد ذكرناه فيما سبق ، وكذلك آية الكرسى التى نقشت على نصل السيف رقم ١٩٥٦ فى مجموعة متحف والاس بلندن . ومن العبارات التى اعتاد الطباعون نقشها على النصال « الدنيا ساعة فاجعلها طاعة . والعز فى الطاعة والغنى فى القناعة » . وتشاهد على السيف رقم ٩٠/١ فى مجموعة سيوف متحف طوب قابوسرايى باستانبول .

(٧) وعلاوة على نقش أسماء السلاحين المشهورين على النصال . فقد كانت تنقش أسماء أصحابها من الخلفاء والسلاطين والأمراء الذين آلت إليهم السيوف ترافقها أحيانًا الآيات والأدعية ، وفى مقدمة تلك السيوف — ذلك السيف (طراز القليج) وقد نقشت على أحد وجهى نصله العبارة الآتية بداخل مستطيل :

« وقف المقر الأشرفى السيفى أزبك أمير (رأس) نوبة النوب الملكى الأشرفى أعز الله أنصاره على توالى (سنيه) » . ويعلو هذه العبارة رنك (شارة) الأمير المذكور وهو مركب من عدة شارات بينها الكأس والبقجة وقرن البارود .

ويوجد هذا السيف فى متحف الفن الاسلامى بالقاهرة ورقمه ٣٥٨٧ ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس عشر [صورة رقم ٨] .

وسيفان آخران (من طراز القليج) يقتنيهما متحف الفن الاسلامى ، أحدهما رقم ٣٥٩٥ نقش على أحد وجهى نصله العبارة التالية مكفتة بالذهب :

« عز لمولانا السلطان المالك الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى سلطان الإسلام والمسلمين قاتل الكفرة والمشركين محيي العدل فى العالمين أبو الفقراء والمساكين خلد الله ملكه بمحمد وآله » .

والسيف الثانى وهو من طراز القليج أيضاً ورقمه ٥٢٦٧ نقش على أحد وجهى نصله بكتابة نسخية جميلة العبارة الآتية :

« السلطان الملك العادل أبو النصر طومان باى سلطان الاسلام والمسلمين أبو الفقراء والمساكين قاتل الكفرة والمشركين محيى العدل فى العالمين خلد الله ملكه وعز نصره » [الصورة رقم ٩] .

وقد نقش على نصل السيف رقم ٩٠/١ فى متحف طوب قابوسرايى وهو فى طراز القليج عدة أسماء لسلاطين بنى عثمان ابتداء من محمد الفاتح إلى عثمان بك . وعبارة طويلة امتدت من أسفل المقبض إلى طرف السيف نصها فى السطر الاول :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله صابر ورابط والدين السديد بالقواطع من آيات الحروف السواطع ومرهفات السيوف اللوامع والصلاة على من . . . يصح نعته بكلم الصفائح والكلم الفصائح ومحمد وآله أجمعين . اللهم أيد عبدك القائم لاقامة دعائم الدين سلطان الغزاة والمجاهدين سيف الله المسلول للجهاد سلطان خان محمد بن السلطان مراد خان جعل الله قراب سيفه فى رقاب أعداء الشرع المبين ومداد قلمه إمداد عناية رب العالمين » وتحتها فى سطر تالٍ :

« وهو ابن السلطان محمد خان بن السلطان بايزيد خان بن السلطان مراد خان بن ورخان خان السلطان عثمان سقى الله من زلال مرهفات صوارم الغزاة ثراهم وجعل الجنة التى تحت ظلال السيوف مأواهم آمين يا رب العالمين » .

وفى المتحف المذكور يعرض قليج مقوس النصل قليلا ورقمه ٩٢/١ وقد نقشت على أحد وجهى نصله كتابة مزخرفة ومكفتة بالذهب تشتمل على اسم السلطان بايزيد بن محمد وكتابة غير واضحة . ونقشت على الوجه الآخر عبارات دينية والبسملة بخط النسخ [الصورة رقم ١٠] . وها هو نص الكتابة :

« بسم الله خير الأسماء بسم الله رب الأرض والسماء بسم الله الذى لا يضر مع اسمه شىء فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم والحمد لله وحده » .

وهذا السيف من صنعة خير الدين بن حسن الطبّاع التركى (القرن ١٥ — ١٦)[١] .

ومن أهم السيوف المصرية التى غنمها العثمانيون — السيف الذى يعرض فى المتحف المذكور (رقم ٨٩/١) وهو مستقيم النصل وقد نقش عليه كتابة نصها:

« عز لمولانا السلطان الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى عز نصره » وهو الذى ولى حكم مصر فيما بين عامى ١٥٠٠ و ١٥١٦ ومات مجاهداً على رأس جيشه ضد العثمانيين فى معركة مرج دابق . [الصورة رقم ١١] .

وفى هذا المتحف أيضاً قليج قليل الانحناء ومقبضه من العاج وواقيته من المعدن شكلها صليبى (رقم ١٨١/١) وقد نقش على امتداد النصل العبارة الآتية :

« عز لمولانا السلطان الملك الأشرف أبو النصر قايتباى عز نصره » وقد ولى حكم مصر فيما بين عامي ١٤٦٨ و ١٤٩٦ .

(٨) الطلسمات :

ونقابل على بعض النصال الاسلامية اصطلاحات وحروفا ورموزا طلسمية ، الغرض منها كما يبدو تحصين تلك السيوف من السوء أو الضياع ، ولكى تؤدى عملها وهى فى يد صاحبهـا على خير الوجوه . ومن العبارات التى نقشت « بدوح » ، إما محفورة فى شكلها الساذج أو فى داخل مربعاتها المعروفة[٢] ؛

---

(١) عرض هذا السيف فى معرض الفن التركى الذى أقيم فى باريز عام ١٩٥٢ . ورقمه فى دليل المعرض المطبوع — ٤٠ .

(٢) الرواية الأكثر شيوعا فى شرح كلمة « بدوح » هى أن التجار وأرباب الرسائل والأموال فى بلاد العرب كانوا يكتبون تلك الكلمة على رسائلهم وسلعهم تحصينا لها من الضياع . إذ يعتقدون أن تاجراً من أهل الحجاز كان يسمى بدوحا . وكان التجار من أهل عصره إذا توجهوا بتجاراتهم إلى بعض الجهات نهبها اللصوص إلا بضاعة ذلك التاجر ورسائله فقد كان لا يتعرض لها أحد بسوء فتصل سالمة . ولمـا توفى أخذ أولئك التجار يضعون اسمه على سلعهم ورسائلهم فكانت تسلم من الأذى . وكانوا لا يكتبونه بالحروف بل بما يقابلها من الأرقام فى حساب الجمل هكذا — ٨٦٤٢ — وكثير من الناس كانوا يرقونه على فصوص خواتمهم للتيمن ودفع الأذى .

(راجع مادة بدوح فى دائرة المعارف الاسلامية من النسخة العربية ص ٤٦٦ — ٤٦٩)

وخاتم ابن سعيد وغيرهما ، مما نصادفه فى الطلسمات الإسلامية . ويعود نقش أمثال تلك الطلسمات إلى اعتقاد بعض الشعوب بأثرها والتوسل بهـا فى بلوغ الأرب ودفع الأذى .

ومن السيوف الإسلامية التى لاحظنا عليهـا مثل هذا الطلسم منقوشاً — تلك التى يضمها متحف والاس بلندن وأرقامها : ١٣٩٨ (القرن السادس عشر) — ١٤٠٠ (أواخر القرن السابع عشر) — ١٤٠٧ (القرن السابع عشر) — ١٨٧١ (القرن السابع عشر) — ١٩٣٥ (القرن السابع عشر) ، وسيف فى متحف الفن الإسلامى يحمل الرقم ٣٥٨٥ (القرن ١٧/١٨) .

مقابض السيوف

هذا أهم ما كان ينقش على النصال من الكتابات والزخارف الهندسية أو النباتية . أما المقابض وكان يصنع معظمهـا من العاج أو الأبنوس أو الخشب النفيس ، فقلما كانت تزخرف بنقوش فى إيران ، على الأقل إلى أوائل القرن السادس عشر . أما التى كانت تصدر إلى الهند وتركيا فقد كانت تحلى بزخارف تمثل الأساليب الفنية المعروفة فى البلدين ، وفى كثير من الأحيان ترصع بالأحجار الكريمة كالياقوت والزمرد والعقيق . . . الخ . وقد بالغ أباطرة المغول فى الهند فى تزيين سيوفهم ومقابضها بأنفس أنواع الحجارة ، وفى متاحف الأسلحة والفنون نماذج كثيرة منها .

أغماد السيوف

فإذا انتقلنا إلى أغماد السيوف — ولاسيما تلك التى كانت للسلاطين وكبار القادة — لرأينا أنها كانت تتألف من غلاف من الخشب بطول السيف تقريباً ويغطى بالجـلد الناعم أو الشجران أو الحرير الدمقسى أو المخمل أو تصنع من

المعدن . وكان بعض الأغماد يحلى بنقوش مضغوطة على الجلد ، وأبدعها على الشجران الأخضر أو الأسود ، وقد يُخشَّن الجلد أحياناً .

وقد بالغ الصناع بعد القرن الخامس عشر فى تحلية الأغماد وتغليفها بالصفائح من الحديد أو الفضة أو الذهب . وفى كثير من الأحيان كانت تمتد صفحة النصل إلى ثلث الغمد أو ربعه وتنقش بزخارف نباتية أو هندسية أو تحفر عليها الكتابات المناسبة . وكذلك يقال عن الشرائط التى تستدير (تلتف) حول الغمد بالقرب من المقبض وعن الحلقات المستديرة التى تثبت فى الغمد وتتصل بها حمائله ، وكان يتراوح عددها بين حلقتين وست حلقات . أما الحبائل فكانت تصنع من الجلد المتين ، وفى السيوف النفيسة يستر الجلد بالقماش المذهب المزركش بأشكال زخرفية بديعة [الصورة رقم ١٢] .

وقد ضاعت معظم أغماد السيوف الإسلامية القديمة لتعرضها للتلف . وربما يكون أقدم ما وصل إلينا من الأغماد — غمدا السيفين المشهورين اللذين ينسبان إلى الملك أبى عبد الله آخر ملوك غرناطة : وأحدهما محفوظ فى متحف الجيش الأسبانى بمدريد ، وثانيهما فى المتحف الوطنى بمدينة كاسيل فى ألمانيا ، ويعتبران من روائع الأسياف الإسلامية . [١] [الصورة رقم ١٣] .

عبد الرحمن زكى

---

(١) Torres Balbás : *Ars Hispaniae. Historia Universal de Arte Hispánico.* vol. IV., Madrid, p. 233, fig. 526, 527, 529.

بعض المصطلحات

للعمارة الأندلسية المغربية

لم تحظ العمارة الإسلامية حتى يومنا هذا بمعجم كامل لمفرداتها الفنية التى تعالج عناصرها الدقيقة وتفاصيلها المتعددة ، وقد حاول كثير من مؤرخى الفن الإسلامى وضع مصطلحات عربية تؤدى فى آن واحد الأصول اللغوية والمعانى المراد التعبير عنها[1] ، غير أن تلك المحاولات لم توفق فى أغلب الأحيان ، وما تزال قائمة هذه المصطلحات ناقصة أو لا تؤدى الغرض المنشود والهدف المقصود .

ولقد عمدت لسد هذه الثغرات إلى التوسل بالمدونات التاريخية مشرقية ومغربية لتقصى استعمال مؤرخى العرب وجغرافييهم لهذه المفردات عند وصفهم المصانع والآثار ، ثم الرجوع إلى اللهجات الدارجة التى احتفظت بها سواء فى مصر أو فى المغرب فما زال هناك من يردد بعض الألفاظ الفنية العربية سليمة غير مشوبة بما قد يختلط بها من عامية . وقد لمست ذلك بنفسى مع كثير من المغاربة فى مراكش ، مثل ذلك كلمة مقرنص ، وكلمة صباط ، وكلمة سارية .

ومن العجيب حقاً أن بعض هذه المصطلحات ما زال حياً لم ينقرض فى اللغة الإسبانية مع تحريف قليل فى النطق نتيجة حتمية للتطور اللغوى . هذه الألفاظ هى نفسها التى كان يتداولها الأندلسيون فى العصور الوسطى والتى نجدها فى صفحات كتبهم التاريخية والجغرافية . ولقد ناديت منذ سنوات بالتخلى عن

---

(١) من أمثال هذه المحاولات فى فن التصوير كتاب : اصطلاحات عربية لفن التصوير للأستاذ بشر فارس ، القاهرة ١٩٤٨ ، وكتابه : *Une Miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad* فى M. I. F. الجزء الثانى سنة ١٩٤٨

بعض مصطلحات أجنبية أو عربية دخيلة لا تؤدى فى معناها وظيفة العنصر المراد التعبير عنه ، ومثل ذلك أننى آثرت استعمال لفظة التوريق[١] بدلا من لفظة الأرابسك ، وهى كلمة فرنسية كانت سائدة بين مؤرخى الفن العربى ؛ ولفظة الرقش التى نادى بها السيد بشر فارس . وليس أدل على صواب رأينا أن كلمة التوريق هى نفسها التى كان يتداولها المؤرخون العرب ، فالمقرى يذكر شخصاً اسمه محمد بن أحمد كان عالماً بصناعة التوريق[٢] ، وابن جبير يستعمل هذه اللفظة مع لفظة التشجير[٣] مؤدياً نفس المعنى الذى تقصده الكلمة الفرنسية Arabesques ، وهى الزخرفة النباتية التى تتألف من فروع متشابكة لا تستطيع العين أن تتابع انحناءاتها وتداخل سيقانها وهى تعبر فى ذات الوقت عن غلو فى التعقيد وإسراف فى الحشد ، وأغلب الظن أنها لا تعنى الزخرفة النباتية التى تتداخل فيها العناصر الحيوانية ، وهو رأى ينادى به الدكتور عبد العزيز مرزوق[٤] . فاللفظة فى حقيقة الأمر جامعة مانعة وتؤدى كل وظائف الزخرفة العربية المعروفة بالأرابسك .

وقد ورثت اللغة القشتالية هذه الكلمة وما زال الاسبان يطلقونها على الزخارف النباتية ذات الطابع العربى . كما احتفظت اللغة القشتالية بمصطلحات عربية أخرى وقفاً على العمارة مثل alfiz ومعناها الافريز المربع الذى يحيط بالعقد ؛ أو كلمة arraba الربع أو الطرة[٥] ؛ ومثل كلمة albanega أى بنيقة العقد

---

(١) عبد العزيز مرزوق ، بين الآثار الإسلامية فى العالم ، الإسكندرية ١٩٥٣ ص ٧٠ ملحوظة ٣

(٢) نفح الطيب ج ٢ ص ٤١١ (طبعة محيى الدين عبد الحميد) .

(٣) رحلة ابن جبير ، مجموعة جب ص ٨٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١

(٤) عبد العزيز مرزوق ، المرجع السابق ص ٧٠

(٥) كنت قد فسرت هذه الكلمة بمعنى التجعدات الملفوفة فى مساند عقود جامع قرطبة فى بحثى *Cronología de la Mezquita de Córdoba* فى مجلة Al-Andalus جزء ١٩ العدد الثانى ص ٤٠٦ — ٤٠٧ غير أننى استنتجت بعد دراستى الطويلة لأصل هذه الكلمة وتطورها أنها تعنى الإطار المربع أو المستطيل الذى يحيط بخارج العقد وذلك بفضل الأمثلة الواردة فى كتاب رحلة ابن جبير .

ومعناها الفراغ المثلث الشكل المتخلف من القوس المحاط بالافريز المربع ؛ ومثل Alizar أى الازار وهو طراز كتابى أو زخرفى يحيط إما بالسقف وإما بالجزء الأسفل من الجدران ؛ ومثل كلمة Mocarabes وهى المقربص أو المقرنص . وهناك بعض اصطلاحات فنية عربية لعناصر العمارة الحربية ما زالت مستعملة فى اللغة القشتالية بتحريف ضئيل مثل Adarve للدلالة على الدرب وهو ممشى السور الذى يعادل فى الفرنسية Chemin de ronde ؛ ولفظة Barbacana أى البربخانة وهى كلمة فارسية ونعنى بها السور الأمامى الذى يسبق الستارة الأساسية أو السور الأساسى ، وهو نظام كان شائعاً فى العمارة البيزنطية وقد استعمل العرب هذا المعنى فى تعبيرين : الأول الحزام البرانى حسب تعبير ابن أبى زرع فى روض القرطاس[١] ، والثانى الفصيل[٢] ؛ ومثل لفظة Atalaya أى برج الطليعة للمراتبة وغير ذلك .

كما أن هناك بعض تعبيرات أصلها عربى مثل Almohadillado أى القالب « المخدد » الذى يوضع من جانبه كالوسادة « المخدة » .

وليست دراسة المفردات الفنية الخاصة بالعمارة الاسلامية بالعمل الهين اليسير فكل مفرد منها يحتاج إلى بحث طويل فى أصل استعماله وتطوره . وقد قمت اليوم بالمحاولة الاولى آملا أن تكون القائمة التى أوردها اليوم النواة الاساسية لقاموس كبير .

* * *

---

(١) روض القرطاس طبعة تورنبرج ١٨٣٩ ص ١٨١

(٢) انظر استعمال كلمة الإزار فى : *Glossaire Himyari*. Lévi-Provençal, وفى Van Bercham, *Voyage en Syrie*, t. I فى M. I. F. القاهرة ١٩١٤ ص ٣٦ ، ٢١٠ وفى ترجمة جاستون فييت لليعقوبى ص ١٣

أَزَجْ (جمعها آزاج — أُزُج) :

بهو معقود أو ممر مقبب[(١)]. هذا الاصطلاح شائع فى إيران ويسميه الفرس أوسنان ويعنون به الغرفة المطولة ، ويستعمله البكرى للدلالة على ممر مقبب فى قصر أو سقاية فى جوف الأرض أو فى مسجد كما هو موضح فى هذه الأمثلة :

« أكثر القصور على آزاج معقودة »[(٢)] « ويتصل بهذا الماجل فى قبليه أقبـــاء معقودة آزاجاً »[(٣)] ثم قوله « وبالمنستر جامع متقن البناء وهو آزاج معقودة كلها وأقباء لا خشب فيها »[(٤)] .

وقد استعمل أهل الأندلس هذا الاسم للتعبير عن الساباط الذى يصل بين مقصورة الأمير فى المسجد الجامع وبين قصره المجاور له . قال الرازى عند ذكره الأمير عبد الله : « وهو الذى وصل الأزج المعروف بالساباط من قصره إلى المسجد الجامع لصقه فكان يأتيه من هنالك »[(٥)] .

والأزج مرادف للساباط ، ومعنى الساباط الممر المسقوف بين جدارين (انظر كلمة ساباط) .

إزار (جمعها أُزُر) [بالإسبانية Alizar] :

هى كسوة من الرخام أو الزليج تغطى الأجزاء الدنيـــا من الجدران أو ما يدور بأعلاهـــا من طرز خشبية تحت السقف الخشبى مباشرة . وتعادل هذه

---

(١) Van Bercham, *Voyage en Syrie*, t. I, p. 213, Note 7.

(٢) Al-Bekri: *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. et traduction par de Slane, Alger 1913, p. 20.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦

(٤) نفس المرجع ص ٣٦

(٥) انظر : Ibn Ḥayyan, *Chronique du regne du Calife Abdallah à Cordoue*, pub. par P. Antuña, t. III, Paris, 1937, p. 34.

هذه اللفظة الكلمة الفرنسية Lambris[١] أو حزام أفقى Bandeau horizontal[٢] أو كسوة Revêtement[٣] .

وقد اشتقت هذه اللفظة من كلمة إزار ، وهو رداء يغطى الجزء الأسفل من الجسم من الوسط حتى نصفى الساقين[٤] ومنه فعل تأزر أى أحاط نفسه بحزام أو كساء[٥] .

أسطوان (جمعها أساطين) :

معناه عمود وهو اصطلاح استعمله ابن بطوطه وابن جبير فى هذا المعنى[٦] . وأسطوان (بالإسبانية Azaguan, Zaguan) تعنى رواق أو بلاطة[٧] أو ردهة[٨] وقد أوضح سوفاجيه معنى هذا اللفظ بأنه الفراغ ما بين عمودين[٩] ، وهذا هو المعنى الغالب لكلمة أسطوان ، وقد استعملها ابراهيم بن صاحب الصلاة الولبنى فى وصفه لجامع قرطبة فى هذا المعنى إذ يقول : « . . . فروا بين الأساطين كما تفر من النجوم الشياطين »[١٠] .

---

(١) Dozy et Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe,* 2 e ed. Leyde, Paris, 1869. Dozy: *Glossaire Idrisi.*

(٢) Sauvaget: *La mosquée de Médine,* Vanoest 1947, p. 70.

(٣) Wiet: *Les Atours Précieux,* p. 34.

(٤) Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes,* 2e ed., 2 vols. 1927.

(٥) انظر ابن جبير : الرحلة ص ١٩١ — ١٩٤ وابن خاقان فى : قلائد العقيان ص ١٥٩ (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ) عند قوله : « فرنست بالذهب واللازورد سماؤه وتأزرت بها جوانبه وأرجاؤه » .

(٦) Ibn Batouta, *Voyages:* texte et trad. par Défremery et Sanguinetti, Paris 1853, t. I, pp. 126-204-266.
Ibn Gubayr, *Travels,* éd. par William Wright, 1907, p. 91.

(٧) Gloss. Al-Himyari: *La Péninsule Ibérique au moyen âge,* p. 21.

(٨) كتاب أخبار المهدى بن تومرت لأبى بكر الصنهاجى المعروف بالبيذق تحقيق ليفى بروفنسال ، باريس ١٩٢٨ ص ٢٥٧
انظر : Dozy, *Supplément.*

(٩) Sauvaget, *La mosquée de Médine,* p. 50.

(١٠) المقرى : نفح الطيب ، طبعة محي الدين عبد الحميد جـ ٢ ص ٩١

متكأ (جمعها متكآت) :

هى ألواح مخرمة من الجص أو الرخام منصوبة فى الجدران لإنفاذ الضوء خلال خرومها[١] . وكان بجامع قرطبة ٥٤ لوحاً[٢] .

ويجب التفرقة بين هذا الاصطلاح ولفظة شمسية (بالاسبانية Ajimez) أو قندلية (حسب التسمية المصرية) وهى نافـذة على شكل عقدين صغيرين توأمين ، كثيراً ما يكونان متجاوزين ، يقوم جانبهما المشترك على عمود صغير[٣] . أما شمسيات الزجاج فهى لوحات بها نقوش محفورة فى الجص ومكسوة بالزجاج الملون ، وقد كان ذلك شائعاً فى اسبانيا فى عصرى ملوك الطوائف والموحدين[٤] .

جائزة (جمعها جوائز) بالإسبانية Jacena :

كتلة من الخشب قطاعها مربع تمتد أفقياً فى جانبى السقف لتحمل الألواح الخشبية فيما بينها[٥] . وتستند الجائزة فى العادة على ركائن وكعوب خشبية على حد قول ابن صاحب الصلاة[٦] . وحد الجائزة مربع دائماً فى مسجد قرطبة .

---

(١) انظر : Gloss. Al-Himyari — Dessus Lamare, *La mosquée de Cordoue d'après al-Idrisi*, Alger 1949, pp. 48—49, note 141.

(٢) انظر فرحة الأنفس « لابن غالب » نص نشره لطفى عبد البديع فى مجلة معهد المخطوطات العربية نوفمبر ١٩٥٥

(٣) انظر : Dozy, et Engelmann, *Gloss. des mots esp. et portug.* p. 219.
Dozy, *Gloss. Idrisi.*

(٤) ابن بسام المجلد الأول من القسم الرابع ص ١٠٣ — ابن صاحب الصلاة :
Sevilla y sus monumentos árabes, éd. et trad. par P. Melchor Antuña, El Escorial, 1930 p. 140.
Ibn Gubayr, *Travels:* pp. 262-263-264-333.
المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ١٤٥ — السيد عبد العزيز سالم ، القصور الاسلامية فى الأندلس ، المجلة العدد العاشر أكتوبر ١٩٥٧ ص ٨٦ — ٩٨

(٥) لسان العرب ج ٧ ص ١٩٣ — ابن عبدون آداب الحسبة ، النص العربى نشره ليفى بروفنسال فى مجلة Journal Asiatique سنة ١٩٣٤ وكذلك فى Dozy: *Gloss. Idrisi* وفى Ibn Rusteh: *Les atours précieux* p. 31.

(٦) انظر تفسير Dessus Lamare فى كتابه وصف جامع قرطبة .

ويختلف حد الجائزة وطولها فى مسجد عنها فى مسجد آخر، فبينما يصل طولها فى مسجد قرطبة إلى ٣٣ شبراً فإنها تبلغ ١١١ شبراً فى جامع أقليش Uclés[١].

حنية (جمعها حنايا وحنىً) :

عقد أو قوس Arc, arcade[٢]. ويغلب استخدام هذا الاصطلاح للدلالة على قسى جسور المياه أو القناطر[٣]. وقد استخدمها ابن جبير للتعبير عن بوائك كان يجلس تحتها الخياطون[٤]. والقسى الدائرة حسب تعبير الإدريسى هى العقود التى تجاوزت نصف الدائرة[٥]. والعقد من عقد أى ربط بين الأحجار فى البناء أو لحم بينها[٦] وآزاج معقودة أى مقببة على شكل عقود[٧].

رأس (جمعها رؤوس) :

قمة، طرف الشىء وأعلاه ونهايته[٨]، «رأس المحراب» أى قبوته كما يتضح من هذا المثال : «وعلى رأس المحراب خصة رخام قطعة واحدة»[٩] و «رأس العمود» أى تاجه[١٠]. و «أعلى الرأس» ما يعلو التاج tailloir[١١] و «رأس

(١) المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ١٥٠

(٢) Lévi-Provençal, *Gloss. Himyari.* — Dozy, *Suppl. aux dictionnaires.*

(٣) المقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ٢٦ — ١٠٠

(٤) ابن جبير ص ٩٠

(٥) الادريسى : وصف المسجد الجامع بقرطبة ، تحقيق ديسيه لامار .

(٦) Dozy, *Supplément.*

(٧) Al-Bekri: *Description de l'Afrique Septentrionale,* ed. et trad. de Slane, pp. 20-26. Wiet, *Corpus. I. A., Egypte,* Le Caire 1929-1930, p. 63.

(٨) Dozy, *Gloss. Idrisi.*

(٩) الادريسى : وصف المسجد الجامع بقرطبة ، تحقيق ديسيه لامار .

(١٠) Lévi-Provençal, *Gloss. Himyari* — Sauvaget, *La mosquée de Medine,* p. 120.

(١١) استعمل ابن جبير هذا الاصطلاح ص ٦٢ وكذلك البكرى ص ٤٤

القبة » أى قمتهـــا من الخارج كما قال إبراهيم بن صاحب الصلاة الولبنى :
« ورؤوس القباب مؤللة وبطونها مهللة »(١) .

رِجْل (جمعها أرجل) :

دعيمة من البناء ، أو قائمة مربعة القاعدة(٢) . استخدمها ابن حيان عند وصفه زيادة الأمير عبد الرحمن الأوسط بجامع قرطبة بقوله : « الزيادة المحدودة من عند الأرجل الحجرية الضخام المـــاثلة اليوم فى وسط أبهاء المسجد »(٣) وقوله : « وعرض هذه الأرجل الراسية فى المسجد ، المـــاثلة لمكانهـــا منه ، كل رجل منهـــا خمس أذرع فى عرض ذراعين » . وقول ابن عذارى : « قامت الزيادة فى المسجد الجامع بقرطبة من الأرجل التى بين السوارى إلى القبلة »(٤) . ففى بيت الصلاة بجامع قرطبة نرى صفين من الأرجل الضخمة التى كانت تؤلف فيما مضى الجدارين المتتالين فى الجهة الجنوبية من المسجد وقد فتحت هذه الجدران فى زمن الزيادات ليتيسر الاتصال بين الأبهاء عند زيادة الأمير عبد الرحمن الأوسط والخليفة الحكم المستنصر بالله للمسجد . وليست هذه الأرجل الحجرية الملساء مألوفة فى بيت صلاة تمتد فيه صفوف الأعمدة إلى ما لا نهـــاية كجذوع النخيل ، فى حين أن مساجد الموحدين وبخاصة مسجد إشبيلية ، كانت بيوت صلاتها تضم متاحف للأرجل(٥) . وبينما كانت أرجل جامع قرطبة مبنية من الحجارة فإن أرجل جامع إشبيلية كانت متخذة من الآجر شأن أرجل مسجد ابن طولون والحاكم بأمر الله وغيرهما من مساجد القاهرة .

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٩٠

(٢) Dozy: *Gloss. Idrisi.* — Dozy, *Supplément.* — Lévi-Provençal, *Gloss. Himyari.*

(٣) Lévi-Provençal, *Arabica*, t. I, pp. 91—92.

(٤) ابن عذارى : البيان المغرب ، طبعة ليفى بروفنسال وكولان ج ٢ ص ٨٤

(٥) ابن صاحب الصلاة ... *Sevilla y sus* ص ١٣٥

أما رجلا الباب فهما جانباه[١] وعضادتاه ، والعضادة هى الدعامة[٢] ويقال العضادتان لدعامتى المحراب[٣] .

سَاباط :

ممر مسقوف بين جدارين . ويذكر ابن حوقل أن بأصفهان قصراً عظيما مشيداً بالآجر والجص كان يطلق عليه اسم الساباط[٤] . ويجدر بنا ملاحظة أن بجامع قرطبه ساباطاً يصل من القصر المجاور للمسجد من غربيه إلى المقصورة وأنه يمر داخل جدار القبلة . وأن بجامع القصبة بإشبيلية ساباطا[٥] يمتد رأسياً من جدار القبلة إلى القصر . وكان بالمسجد الجامع بمراكش المعروف بالكتبية ساباطاً يطلق عليه الصباط[٦] . والساباط موجود بمصر مثل ذلك الساباط الذى يربط بين ميضأة جامع قجماس الإسحاقى (أبو حريبة) وبين بيت صلاته ، وساباط بيت الكريدلية الذى يربط بين جناحيه .

سارية (جمعها سوارى) :

هذا اصطلاح شائع فى المغرب للدلالة على القائمة الأسطوانية أو العمود الصغير المصنوع سواء من الرخام أو الزجاج[٧] أو الخشب[٨] أو الحجر أو الجص[٩] .

---

(١) ابن رسته ص ٣٧

(٢) Dessus Lamare, *Le mushaf de la mosquée de Cordoue*, p. 158. (Journal Asiatique, 1933) — Dozy, *Supplément*.

(٣) ابن جبير ص ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٢ — ابن بطوطة : ج ١ ص ٢٠٩ — البكرى ص ٤٠

(٤) انظر ابن حوقل طبعة Kramers ١٩٣٩ ص ٣٦٣

(٥) ابن صاحب الصلاة ... *Sevilla y sus* ص ١٣٦

(٦) الحلل الموشية طبعة تونس ١٩١١ ص ١٠٩

(٧) ابن جبير ص ١٠١

(٨) نفس المرجع ص ٧٦

(٩) نفس المرجع ص ٩٠

وقد خلط مؤرخو العرب دائماً بين استعمال سارية وعمود . وليس من اليسير فى هذا الارتباك تحديد معنى هذا الاصطلاح على وجه الدقة . وقد رأى بعضهم حلا لهذه المشكلة أن السارية هى العمود الذى لا يحمل عقوداً ومع ذلك فنحن لا نوافق على هذا الرأى فإن ابن جبير يطلق لفظ سوارى على أعمدة بيت الصلاة فى مسجد المدينة إذ يقول : « وعدد سوارى المسجد الحرام ٣٠٠ سارية وعدد سوارى بيت المقدس ٤١٤ سارية »[١] ويعارض الإدريسى نفسه عند ما يستعمل لفظ أعمدة مرة ولفظ سوارى مرة أخرى للدلالة على الأعمدة اللاصقة بعضادتى المحراب فيقول : « سوارى قبلة جامع قرطبة . . » ثم يقول : « وفى عضادتى المحراب أربعة أعمدة »[٢] . وبينما يستعمل ابن غالب فى وصفه لجامع قرطبة لفظ أعمـدة فإن ابن عذارى يعمم استعمال لفظ سوارى[٣] للقوائم التى تحمل الأسقف فى بيت الصلاة . وأكثر من استعمل هذين الاصطلاحين فى آن واحد هو ابن جبير ، وقد طالعت النصوص التى استعمل فيها هذين اللفظين وخرجت بالنتائج الآتية :

أولا : إذا استعمل المؤلف كلمة عمود فلعله يعنى التعبير عن مجموع العناصر التى تؤلفه كوحدة مترابطـة ، وهى القاعدة والساق والتاج . فالعمود فى هذه الحالة لا يقتصر على الساق الأسطوانية بل يضم فى آن واحد ما يتوجه بالرأس وما يقوم عليه من قاعدة . أما السارية فتعنى الجزء الأكبر من العمود أى قائمته الأسطوانية أو ساقه أو بدنه . ولتدعيم هذا الرأى تأتى بالشواهد الآتية :

ا — « وهذه البلاطات (بجـامع الكوفة) على أعمدة من السوارى المصنوعة من صم الحجارة المنحوتة قطعة على قطعة »[٤] . هذا النص يثبت أن

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٥
(٢) الادريسى : وصف الجامع بقرطبة تحقيق ديسيه لامار .
(٣) ابن عذارى ، البيان المغرب ج ٢ ص ٢٨٧
(٤) ابن جبير ص ٢١١

السارية لا تعبر إلا عن الجزء الأساسى من العمود وهو الساق وأن العمود على الضد من ذلك يتألف من تاج وقاعدة على قول الإدريسى : « ولكل عمود منها رأس رخام وقاعدة رخام »(١) .

ب — « وفى صحن هذا الجامع (بالموصل) قبة داخلها سارية رخام قائمة قد خلخل جيدها بخمسة خلاخل مفتولة مثل السوار »(٢) .

ج — « ودور كل سارية (من سوارى هيكل إخميم) خمسون شبراً ورؤوسها فى نهاية العظم والإتقان قد نحتت نحتاً ، والسوارى كلها منقوشة من أسفلها إلى أعلاها » .

ثانياً : بصرف النظر عن هذا الاختلاف الطفيف بين عمود وسارية فإننا نسجل اختلافاً آخر : ذلك أن العمود هو كل ما يعمد سواء أكان قائمة أسطوانية (ساق) وسواء أكان دعامة مربعة (رجل) . ويتجلى هذا الفرق فى النص التالى :

« وقد قامت بلاطات جامع دمشق على ثمانية وستين عموداً منها ٥٤ سارية ، وثمان أرجل جصية تتخللها ، واثنتان مرخمة ملصقة معها فى الجدار الذى يلى الصحن وأربع أرجل مرخمة أبدع ترخيم . . . قائمة فى البلاط الأوسط تقل القبة الرصاص »(٣) .

والنصان التاليان للادريسى يؤيدان ما ذهبنا إليه :

« وفيه من السوارى أعنى سوارى مسقفة بين أعمدته وسوارى قبلته صغاراً وكباراً مع سوارى القبة الكبرى وما فيها ألف »(٤) .

« وعلى أعلى الرأس قسى غريبة فوقها قسى أخر على أعمدة من الحجر »

(١) الادريسى : وصف المسجد الجامع بقرطبة .
(٢) ابن جبير ص ٢٣٥
(٣) نفس المرجع ص ٢٦٣ — ٢٦٤
(٤) الادريسى : وصف المسجد الجامع بقرطبة .

وفى هذا النص الأخير يقصد الإدريسى بالأعمدة ، الأرجل المستطيلة القائمة فوق الأعمدة الأسطوانية ، ومن وظائفها زيادة ارتفاع السقف .

إذن فإن كلمة عمود هى اصطلاح كلى يعنى العمود بمعناه الذى نفهمه باعتباره قائمة اسطوانية أو دعامة . ويمكن لهـذا العمود أن يعمد سقف ما أو يقوم فى الفضاء ، ويمكنه أن يلتصق بجـدار أو يلتحم فى أركان قبة . أما السارية فمع أنها تقوم بنفس الدور فى التدعيم ، فإنها لا تستعمل إلا إذا أراد المؤلف أن يؤكد أهمية الساق أو القائمة الاسطوانية . وهكذا نستطيع أن نفسر تسمية ابن جبير لإحدى الصوامع « بصومعة السوارى »(١) أى ذات القوائم الاسطوانية وإطلاقه « عمود السوارى » على عمود دقلديانوس بالإسكندرية ومعناه العمود الأعظم بين سائر القوائم الأسطوانية .

سقف :

ما يغطى داخل البناء Tectum internum(٢) وغالباً ما يكون السقف من الخشب على عكس القبو الذى لا يدخل الخشب فى بنائه(٣) . و « المسقف » هو الجزء المغطى من المسجد أو الدار على عكس كلمة الصحن المكشوف للهواء(٤) . و « السقيفة » هى مكان مسقوف أو رواق فى مسجد أو دار Porticus templi(٥) . و « السقائف المستديرة بالصحن » هى مجنبات الصحن

---

(١) ابن جبير ص ٣٣٢

(٢) De Goeje, *B. G. A.* (Bibliotheca Geographorum Arabicorum), Pars Quarta, Brill 1879, p. 261.

(٣) البكرى ص ٣٦

(٤) Dozy, *Gloss. Idrisi.*

(٥) De Goeje, *op. cit.* p. 261.

وما يحيط به من أروقة[١] ، و « سقائف النساء » هى أروقة تطل على الصحن مخصصة للنساء[٢] .

سماء (جمعها سموات) بالإسبانية Zaqui Zami أى سقف سما :

هو سقف خشبى مسطح[٣] . فسرها الإدريسى كما يلى : « وسقفه كله سماوات خشب مسمرة فى جوائز سقفه » وقد أخطأ هنرى بيريس H. Pérès فى فهم هذا الاصطلاح على اعتبار أنه سماء (Ciel) ، بدلا من سقف[٤] .

قُبَّة (جمعها قباب وتصغيرها قُبَيْبة) :

غطاء من البناء يتخذ شكلا كرويا وغالبا ما يغطى المسطحات المربعة ويقوم على مقرنصات أو تجويفات فى الأركان الأربعة للقبة ليحول هذا الطابق المربع إلى طابق مثمن و « القبوة » (جمعها قبوات) سقف مقبب من البناء يعلو غالبا الممرات الطويلة ولا يقوم على تجويفات فى الأركان . و « القبو » خزان أرضى تعلوه قبوات .

السيد عبد العزيز سالم

---

(١) المقرى ، نفح الطيب ج ٢ ص ٨٤—٨٧

(٢) Sauvaget, *La mosquée de Médine*, p. 417.

(٣) Dozy, et Engelmann *Gloss. des mots espagnols et portugais.* Sauvaget, *La mosquée de Médine.*

(٤) H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle,* Paris, 1937, p. 129.

آراء وإشارات

العربية لغة العلم والحضارة

فى هذه الحقبة الحاسمة التى يلعب فيها التعريب دوراً مهما فى حياتنا الوطنية يلذ لنا أن نستعرض الأدوار التى مرت على العربية كأداة لنقل العلوم وتسجيل مختلف مظاهر الحضارة ، وتتجلى لنا من خلال هذا العرض ثروة هذه اللغة ومقوماتها وإمكانياتها الواسعة .

لست فى حاجة إلى بيان الدور الذى لعبته اللغة العربية فى العصر الجاهلى كأداة للتخاطب ، وكمصهر لصقل التعابير عن أدق الاحساسات وأرق العواطف ، إذ يكفى أن نراجع موسوعات اللغة لنلمس ذلك الثراء الذى عز نظيره فى معظم لغات العالم ، ولعل من مظاهر هذا الثراء تدرج المعنى الواحد والفكرة الواحدة فى مئات المفردات من القوة إلى الضعف من خلال شتى الاعتبارات ، وكذلك تدرج الأسماء لنفس المسميات فى مئات من التعابير تبعاً لأدق مجالى الميز ، ولا تزال هذه الموسوعات اللغوية لم تدرس حق الدرس إلى الآن مع ما تنطوى عليه من كنوز تكتشف المجامع اللغوية مع الأيام مدى ارتباطها بالمعانى الجديدة واتساقها مع مولدات الفكر الحديث .

على أن فى مصنفات الفنون والعلوم والرياضية والأدبية والفلسفية والقانونية ذخيرة لغوية كانت هى القوام الأساسى للتفاهم بين العلماء والتعبير عن أعمق النظريات الفنية ، يوم كانت الحضارة العربية فى عنفوان ازدهارها ، ويكفى أن تتصفح

كتاباً علمياً أو فلسفياً لتدرك مدى هذه القوة وتلك السعة الخارقة . ففى العربية إذن « مقدرات » شاسعة لا يتوقف حسن استغلالها إلا على مدى ضلاعتنا فى فقه اللغة .

والكل يعلم انه منذ أواخر القرن الهجرى الأول انبثقت حركة فكرية واسعة أذكت جامعات الشرق « ولم تستفد من هذه الحركة — كما يقول مؤلف « المعجزة العربية » — لا السريانية ولا الفارسية ولا اليونانية ، وإنما استفادت منها لغة شعب عاش لحد ذاك خارج حدود العالم المتمدن ولم يكن فى الظاهر ما يحدوه إلى الاضطلاع بالدور الخطير الذى قام به مع ذلك فى تاريخ الحضارة ؛ وهذا الشعب هو الشعب العربى » .

كانت العربية لغة أدب وشعر منذ أعرق عصور الجاهلية ، ولكن سرعة انتشارها ترجع — فى نظر م . فنتجو مؤلف « المعجزة العربية » — إلى الثمار المادية والروحية التى جنتها من الإسلام أكثر منها إلى القرار الذى اتخذه الأمويون بجعل العربية إجبارية فى الوثائق الرسمية .

وخلال القرن الثانى الهجرى بدأ انحلال مراكز الثقافة اليونانية فى الشرق الأدنى « وتمخض هذا الانحلال عن أكبر فوضى فى اللغات والأديان » ، فقد بدأت شعوب عريقة فى الحضارة كالمصريين والهنود تتحلل من تراثها الخاص لتعتنق على أثر احتكاكها بالعرب « معتقداتهم واعرافهم وعوائدهم » .

ومنذ ذلك العهد ظهرت شعوب أخرى خلفت العرب فى النواحى التى احتلوها « ولكن نفوذ أتباع محمد ظل لازبا لم يتغير » — كما يقول جورج ريفوار — ففى جميع نواحى افريقيا وآسيا التى دخلوها من المغرب إلى الهند « تغلغل ذلك النفوذ فى الأعماق إلى الأبد ولم يستطع فاتحون جدد استئصال دين العرب ولغتهم » . وقد أكد م . فنتجو أن العربية أمست فى فارس اللغة الرسمية ، واتخذها الشعراء أنفسهم أداة لصياغة القريض فى حين ظلت « اللهجة البهلوية » مستعملة فى الجبل ، وقد استمر نفوذ العربية فى القرون التالية بل صارت العنصر الجوهرى

فى الأُرْدِّية التى هى لغة الثقافة عند الهندوس والتى نصف مفرداتها تقريباً من أصل عربى ، وإذا كان شعراء مثل الفردوسى — صاحب الشاهنامه الذى هو عند الفرس بمثابة هوميروس عند الاغريق والذى كان متضلعا فى العربية — عادوا يقرضون الشعر منذ القرن العاشر الميلادى بالفارسية فإن معظم المصنفات العلمية ظلت تحرر بالعربية مثل موسوعة الرازى الطبية وغالب مؤلفات ابن سينا .

وقد أوضح كوستاف لوبون فى كتابه « حضارة العرب » (الطبعة الفرنسية ص ٤٧٣) أن العربية أصبحت اللغة العالمية فى جميع الأقطار التى دخلها العرب، حيث خلفت تماماً اللهجات التي كانت مستعملة فى تلك البلاد كالسريانية واليونانية والقبطية والبربرية .. ووقع نفس الحادث كذلك فى فارس مدة طويلة ، ورغم انبعاث الفارسية بقيت العربية لغة جميع المثقفين ؛ وقد أكد جوستاف أيضاً (ص ١٧٤) أن الفرس يدرسون اليوم (أى أواخر القرن التاسع عشر) العلوم والدينيات والتاريخ فى مصنفات عربية .

هذا وقد عربت أهم المصنفات اليونانية فى عهد الخلفاء العباسيين حيث انكب العرب على دراسة الآداب الأجنبية بحماس « فاق الحماس الذى أظهرته أوربا فى عهد الانبعاث » ، وقد خضعت اللغة العربية لمقتضيات الاصلاح الجديد ، فانتشرت فى مجموع أنحاء آسيا واستأصلت نهائياً اللهجات القديمة (جورج ريفوار فى كتابه « وجوه الإسلام ») ، وقد قضت العربية حتى على اللاتينية لاسيما فى شبه الجزيرة الايبيرية (اسبانيا والأندلس) حيث ندد الكاتب المسيحى ألفارو Alvaro وهو من رجال القرن التاسع الميلادى بجهل مواطنيه باللاتينية فقال : « إن المسيحيين يتملون بقراءة القصائد وروائع الخيال العربية ، ويدرسون مصنفات علماء الكلام المسلمين لا بقصد تفنيدها بل من أجل التمرن على الأسلوب الصحيح الأنيق فى العربية . وجميع الفتيان المسيحيين المبرزين لا يعرفون سوى اللغة العربية والأدب العربى ، فهم يقرأون الكتب العربية ويدرسونها بكل حرارة ، ويتهافتون على اقتناء المكاتب الضخمة مهما كلفهم ذلك من ثمن ، ويعلنون على

الملأ حينما وجدوا أن الأدب العربى شيء بديع . . . ما أعظم الألم ! لقد نسى المسيحيون حتى لغتهم الدينية ، ولا تكاد تجد واحداً بين الألف يحسن تحرير رسالة باللاتينية إلى صديق له . أما باللغة العربية فإنك تجد أفواجاً من الناس يحذقون التعبير بهذه اللغة بكامل الأناقة ، بل انهم يقرضون من الشعر ما يفوق من الوجهة الفنية اشعار العرب أنفسهم(١) » .

وقد أكد المؤرخ دوزى فى كتابه « تاريخ مسلمى اسبانيا » (ج ١ ص ٣١٧) أن أهل الذوق من الأسبان بهرتهم نصاعة الأدب العربى واحتقروا البلاغة اللاتينية وصاروا يكتبون بلغة العرب الفاتحين .

وقد نقل دوزى عن صاحب كتاب « المستعربين بطليطلة » أن العربية ظلت أداة الثقافة والفكر فى اسبانيا إلى عام ١٥٧٠ ، وفى ناحية بلنسية استعملت بعض القرى الاسبانية العربية كلغة لها إلى أوائل القرن التاسع عشر ، وقد جمع أحد أساتذة كلية مدريد ١١٥١ عقدا فى موضوع البيوع محررا بالعربية كانموذج للعقود التى كان الاسبان يستعملونها فى الأندلس .

ولم يفت المؤرخ « فياردو » الذى كتب منذ نحو القرن « تاريخ العرب فى اسبانيا » أن ينوه بثراء اللغة العربية الخارق وشاعرية العرب الفياضة حتى أن معظم سكان شلب — وهى اليوم جنة البرتغال — كانوا شعراء فى نظر القزوينى بل يؤكد دوزى أنهم كلهم كانوا شعراء .

ان اللغة العربية التى بلغت مبلغاً كبيراً من المرونة والثروة فى العهد الجاهلى أدركت فى القرن الرابع الهجرى أى فى عنفوان العصر للعباسى أوج كمالها وقد وصف زكى مبارك روعة النثر الفنى العربى فى هذا القرن ، ووصف فيكتور بيرار اللغة العربية فى ذلك العصر بأنها « أغنى وأبسط وأقوى وأرق وأمتن وأكثر

---

(١) نقل الأستاذ ليفى بروفنصال مقتطفات من كتاب ألفارو هذا فى كتابه حول حضارة العرب فى اسبانيا .

اللهجات الانسانية مرونة وروعة ، فهى كنز يزخر بالمفاتن ويفيض بسحر الخيال وعجيب المجاز ، رقيق الحاشية مهذب الجوانب رائع التصوير » . وأعجب ما فى الأمر — وهو شيء لا نظير له عند الشعوب الأخرى — أن البدو كانوا هم سدنة هذه الذخائر « وجهابذة النثر العربى جبلة وطبعا » ومنهم استمد كل الشعراء ثراءهم اللغوى وعبقريتهم فى القريض .

ان نفوذ اللغة العربية أصبح بعيد المدى حتى ان جانبا من أوربا الجنوبية أيقن بأن العربية هى « الأداة الوحيدة لنقل العلوم والآداب » كما يقول جورج ريفوار الذى أوضح أيضاً ان رجال الكنيسة اضطروا إلى تعريب مجاميعهم القانونية لتسهيل قراءتها فى الكنائس الاسبانية وأن « جان سيفيل » وجد نفسه مضطراً إلى أن يحرر بالعربية معارض الكتب المقدسة ليفهمها الناس .

أما فى فرنسا فقد أكد جوستاف لوبون فى حضارة العرب (ص ٤٧٤) » أن العربية خلفت آثاراً مهمة فى فرنسا نفسها وقد لاحظ المؤرخ سديو عن حق أن لهجة ناحيتى اوفيرنى وليموزان زاخرة بالألفاظ العربية وأن الأعلام تتسم فى كل مكان بالطابع العربى » .

وكان من الطبيعى أن يزود العرب الذين كانوا قادة المتوسط منذ القرن الثامن الميلادى — كلا من فرنسا وإيطاليا بمعظم مصطلحاتها البحرية على أن العربية تركت أثرها فى مصطلحات الجيش والادارة والصيد والعلوم وغيرها .

وقد لوحظ نفس التأثير فى صقلية حيث كان الملك روجير النرماندى يتسربل بالأزياء الشرقية ويرقم جبته الرسمية بالحروف العربية وكان كل من طابعه ونقوده يحمل الكتابة العربية والنرماندية ، وقد كان جورج اميرال صقلية متضلعا فى العربية وبالجملة « فقد صارت العربية — كما يقول الأستاذ فنتجو — لغة دولية للتجارة والعلوم » .

أما نسبة هذا التأثير فقد ذكر بعض الباحثين أن المفردات العربية التى دخلت إلى الاسبانية تقدر بربع محتويات القاموس الاسبانى ، بينما دخلت إلى

البرتغالية ثلاثة آلاف كلمة عربية ، وقد صنف الأب سوسا باتيستا الذى ولد في دمشق من أبوين عربين قاموسا عام ١٧٨٩ جمع فيه الكلمات التى اقتبسها البرتغال من العربية وهذا القاموس يقع فى مائة وستين صحيفة ، كما ألف دوزى وانجلمان قاموسا للكلمات الاسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية ، وتوجد فى مكتبة الاسكوريال معاجم عربية يونانية وعربية لاتينية وعربية اسبانية صنفها علماء مسلمون (حضارة العرب ص ٤٦٦ — ٤٧٤) وقد كان للمغرب حظه فى هذا التأثير اللغوى على الأندلس الذى استمر حكمه لها نحوا من ثلاثة قرون ، أما البرتغاليون الذين عاشوا فى المغرب ، فقد ذكر شافربيير فى كتابه عن تاريخ المغرب (ص ٢٧٣) أن الجالية التى كانت بالمغرب فى القرن السادس عشر كانت تتراسل بعربية حشوها تعابير مغربية وتكتب مراسلاتها بالحروف العربية .

وهنالك لغات أخرى كالمالطية اقتبست معظم مفرداتها من العربية وقد أمكن الاستماع فى السنوات الأخيرة لخطاب فاهت به شخصية مالطية رسمية لم يعسر فهمه على المستمعين لاسيما وأن اللهجة المالطية تتجانس مع لهجات المغرب العربى . ومعلوم أن الكثير من اللهجات تتقارب فى العالم العربى ، وقد أكد جوستاف لوبون (ص ٤٧٢) « أن العربية من أكثر اللغات انسجاما فهى وان كانت تحتوى على عدة لهجات كالشامية والحجازية والمصرية والجزائرية غير أن هذه اللهجات لا تختلف فيما بينها إلا بفوارق جد طفيفة ، فبينما نلاحظ أن سكان قرية فى شمال فرنسا لا يفهمون كلمة من اللهجة المستعملة فى قرى الجنوب نرى سكان شمالى المغرب الأقصى يتفاهمون بسهولة مع سكان مصر والحجاز ، وقد قال الرحالة بوركارد بأن كل من عرف احدى هذه اللهجات فهم سائرها بدون عناء :

وقد اكتشفت فى صقلية لوحة مسيحية محررة بالعربية ومؤرخة بالتاريخ الهجرى بعد انتهاء الاحتلال العربى بستين سنة .

واللغة الاغريقية نفسها اقتبست الشيء الكثير من العربية غير أن المقتبسات اتخذت شكلية يعسر معها ارجاعها إلى الأصل العربى .

ومعلوم أن الجامعات الأوربية كانت عاملا مهما فى ذيوع اللغة العربية التى أصبحت فى العصور الوسطى لغة الفلسفة والطب ومختلف العلوم والفنون بل أصبحت لغة دولية للحضارة .

ففى عام ١٢٠٧ م لوحظ وجود معهد فى جنوة لتعليم اللغة العربية ثم نظم المجمع المسيحى العالمى بعد ذلك تعليمها فى أوربا وذلك بأحداث كراسى فى كبريات الجامعات الغربية ، وفى القرن السابع عشر اهتمت أوربا الشمالية والشرقية اهتماماً خاصاً بتدريس اللغة العربية ونشرها ، ففى سنة ١٦٣٦ قررت حكومة السويد تعليم العربية فى بلادها ومنذ ذلك انصرفت السويد إلى طبع ونشر المصنفات الاسلامية ، وبدأت روسيا تعتنى بالدراسات الشرقية والعربية على الخصوص فى عهد البطرس الأكبر الذى أوفد إلى الشرق خمسة من الطلبة الروسيين ، وفى عام ١٧٦٩ قررت الملكة كاترينا اجبارية االغة العربية ، وفى عام ١٨١٦ أحدث قسم اللغات السامية فى جامعة بتروكراد .

وقد اتجه اقتباس اوربا من العربية نحو الميدان العلمى فدخلت إلى اللغات الأوربية كثير من المصطلحات العربية مثل الكحول والاكسير والجبر واللوغريتم ، وقد استمد الاسبان — حسب ليفي بروفنصال — معظم أسماء الرياحين والازهار من العربية ، ومن جبال البرانس انتقلت مصطلحات العلوم الطبيعية إلى فرنسا مثل البرقوق والياسمين والقطن والزعفران ، ومجموع مصطلحات الرى تقريباً هى كذلك من أصل عربى ، كما تحمل الحلى فى اسبانيا أسماء عربية ويتجلى نفس التأثير فى الهندسة المعمارية ، وبالجملة فقد استمدت اسبانيا وبواسطتها أمريكا اللاتينية من اللغة العربية الشيء الكثير من مقوماتها اللغوية ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً .

وقد لاحظ عالم ايطالى كبير أن معظم التعابير العربية التى تغلغلت بكيفية مدهشة فى لغة روما لم تنتقل عن طريق التوسع الاستعمارى ولكن بفضل اشعاع الاسلام الثقافى .

بل ان الاصطلاح الخاص بالكنيسة تأثر إلى حد بعيد بالطابع العربى ، فقد اعترف البارون كارا دى فو مؤلف « مفكرو الاسلام » وهو مسيحى متحمس « بأن الاسلام علم المسيحية منهاجا فى التفكير الفلسفى هو ثمرة عبقرية أبنائه الطبيعية وأن مفكرى الاســلام نظموا لغة الفلسفة الكلامية التي استعملتها المسيحية ، فاستطاعت بذلك اكمال عقيدتها جوهراً وتعبيراً » ، وهذه ظاهرة طبيعية لاسيما إذا اعتبرنا — مع مؤلف « وجوه الاسلام » — « مدى مساهمة الفلسفة الاسلامية فى تكوين علم الكلام خلال القرون الوسطى والدور الذى قام به فى ذلك كل من ابن سينا وابن رشد وما كان لهما من تأثير على أشهر مفكرى المسيحية » .

وإذا كان قد قدر للعرب أن يقوموا بدور ما فى عصر الجاهلية فإنما كان ذلك عن طريق اللغة التى كانت أنصع عنصر فى حياة العرب ، وقد دعا ولفنسن فى كتابه « تاريخ اللغات السامية » المشارقة المتكلمين بلغة الضاد إلى درس فقه اللغات السامية للاقتناع بعظمة أجدادهم ، وبالدور الذى قاموا به فى حضارة العالم القديم ، ثم أكد أن المستشرقين الذين نددوا بالعربية وبالاشعاع العربى لم يهدفوا إلا لغايات دينية واستعمارية .

وقد عبر الأستاذ ماسينيون عن نفس الفكرة قائلا : « ان المنهاج العلمى قد انطلق أول ما انطلق باللغة العربية ، ومن خلال العربية فى الحضارة الأوربية » . ثم قال : « ان العربية استطاعت بقيمتها الجدلية والنفسية والصوفية أن تضفى سربال الفتوة على التفكير الغربى ، كما انعشت « ألف ليلة وليلة » فى القرن السابع عشر الميلادى ذهنية أوربا التى أتخمتها أساطير الاغريق والرومان » .

ثم يواصل ماسينيون وصفه الرائع قائلا : « ان اللغة العربية أداة خالصة لنقل بدائع الفكر فى الميدان الدولى ، وان استمرار حياة اللغة العربية دولياً لهو العنصر الجوهرى للسلام بين الأمم فى المستقبل » .

عبد العزيز بن عبد الله

الكتب : نقد وعرض

مالك بن أنس ، ترجمة محررة ، تأليف العلامة أمين الخولى ، ثلاثة
أجزاء فى (٨٠٦) صفحات ، طبع دار إحياء الكتب العربية

سمعت عن هذا الكتاب كثيراً من صديقى الأستاذ ابراهيم الكتانى ، وكان عندى إلا أنى لم أفرغ لقراءته ، وهو قد قرأه منذ صدوره . .

وكان من حديث صديقى عنه أنه لم يقرأ ، على كثرة ما قرأ ، كتابا يترجم لإنسان ويزرى به كهذا الكتاب ، وأنه من دفته الأولى إلى دفته الأخرى عبارة عن الحط من شأن مالك وفقهه والاشادة بأبى حنيفة وفقهه ، والتنويه بمدرسة أهل العراق وسبقها إلى وضع القواعد والأصول الاستدلالية ، فى حين أن مدرسة أهل الحجاز بقيت متخلفة فى ذلك ، همها الرواية ، والرواية القاصرة على ما عند أهل الحجاز من حديث وأخبار ، فهى لم تُعنَ بما عند أهل الأقطار الاسلامية الأخرى وخاصة العراق من سنة وآثار إنما تكتسب بالرحلة التى لم يكن لفقيه أهل الحجاز ، وهو مالك ، عناية بها . وهى إن مثّلت شيئاً فإنما تمثل هذه البيئة الحجازية المحافظة المتبدّية ، ولاسيما بالنسبة إلى مالك الذى كان أشد أهل بلده تأثرا ببيئته .

ويفيض الأستاذ الكتانى فى حديثه هذا بطلاقته المعهودة واستيعابه النادر عارضاً آراءه فى الكتاب وصاحبه على نحو مما ذكر ، بل ان ما ذكر إنما هو تقريب لوجهة نظره مع تلطيف فى العبارة التى يؤدى بها مراده ، وقد تحدث إلىّ بهذا الحديث ، وتحدث به إلى غيرى وأنا أسمع .

وقال لى مرة : إننى لم أكن حريصاً على لقاء الأستاذ الخولى فى مصر إلا لأرى هذا الشخص صاحب تلك الحملة المنكرة على مالك .

وحقاً فاننا فى الزيارة التى زرنا فيها مصر مجتمعين صيف سنة ١٩٥٧ أنا والأستاذ الكتانى وأصدقاء آخرون ، أسعدنا الحظ فى إحدى الحفلات بلقاء الأستاذ الخولى وثلة من رجال العلم والسياسة ، فاستبد الأستاذ الكتانى بالأستاذ الخولى وتحدث إليه مدة الحفلة على حين أن حظى كان مع أحد كبار الساسة العرب ممن سبق له أن زار المغرب الشمالى وتعرفت به هناك فلم يكن لى متسع من الوقت للمشاركة فى حديث الأستاذين الكبيرين .

وقلت للأستاذ الكتانى مرة وهو يحثنى على قراءة كتاب مالك بن أنس ممازحا له : « لو لم يكن من فضل الأستاذ الخولى علينا وعلى المالكية إلا أنه جعلك تتعصب لمالك وتغار عليه هذه الغيرة المنقطعة النظير وأنت « الحزمى » القح الذى نبذ النظر والقياس ولم يبق للمذاهب فى نفسه اعتبار لكفى » فقال لى : « اقرأ الكتاب وستحكم بعد ذلك حكمى » .

وهكذا تناولت كتاب الأستاذ الخولى ، وشرعت فى قراءته وأنا أتوقع الاصطدام بآرائه السّوء منذ الصفحة الأولى ، ومضيت فى القراءة متمهلا متريثاً ، وفى كل فصل أقول : « من هنا ستبدأ الحملة ، من هنا ستقع الاغاثة » . ولم أشعر حتى طويت الجزء الأول .

وأخذت فى قراءة الجزء الثانى متأنياً متثبتاً ، فلم يسؤنى منه شيء ، وقلت لعل المعركة ستحتدم فى الجزء الثالث ، فإذا بى يخشع قلبى وتدمع عينى لهذه الكلمة المؤثرة التى رثى بها المؤلف الامام مالك ، وكانت مسك الختام لكتابه القيم . . أى أننى فرغت من قراءة الكتاب وأنا مأخوذ بسحر هذا القلم الصّنّاع ، وعمل هذا المؤلف المبدع ، عِوضَ أن أفرغ منه وأنا ساخط متذمر كحال صديقى الأستاذ ابراهيم الكتانى .

والواقع أن الكتاب هو كما عبر مؤلفه « ترجمة محررة » للامام مالك . ترجمة ذات منهج علمى واضح ، جمعت من أخبار الامام ما أمكن لها جمعه ، ثم عقبت عليها بالنقد والتمحيص ، فلم تقبل منها ما تطرق له الشك ، وما لم يثبت على محك الاختبار وعالجت فى صبر وأناة التوفيق بين دلالات هذه الأخبار كلما تعارضت ، وإبراز مضامينها ، بشرح ما تحتويه من معان نفسية وخلقية ، تشخص حياة المترجم وتعرضها فى صورتها الحقيقية المجردة . ومن ثم يمتد نفس الكاتب فى شخصية مالك الجنين ، فالطفل ، فالغلام ، فالشاب ، فالرجل ، فالإنسان ، فالعالم .

ولا حاجة إلى القول إن طريقة تناوله لعناصر هذه الشخصية طريقة تحليلية تنفى عنها كل دخيل ، وتميزها من كل تطفيل . وهذا هو معنى التحرير فى هذه الترجمة . ولعل أهم مناهج هذا التحرير هو إبعاد الروايات «المنقبية» التى تفيض بها الكتب فى حياة مالك ، عن هذه الترجمة ، وذلك بطريقة رفيقة ، لا هى طريقة الدكتور محمد حسين هيكل — رحمه الله — فى كتاب (حياة محمد) التى تتعمّد إغفالها وتتبرأ منها ، ولا هى طريقة الدكتورة بنت الشاطىء فى كتابها عن «آمنة بنت وهب» والدة الرسول (ص) — التى تستأنس بها ، وتدافع عنها أحياناً . . لما أن المجال فى حياة آمنة أضيق منه فى حياة مالك ، ولأن كتاب الأستاذ الخولى بحث علمى مستقل غير متأثر بما تأثر به الدكتور هيكل من الكتاب الأجانب الذين كتبوا عن النبى (ص) .

وإلى هنا نكون قد رسمنا الخطوط الأولى لهذه الترجمة ، وهى كما رأينا لا تنم عن تنقص ولا نيل من شخصية مالك ، وإن كانت بالأحرى لا تميز فيها ولا محاباة . أما فقه مالك ، فقد اعترف الرجل فى مطلع كتابه أنه لم يدرسه ، وأنه لم يضع كتابه فيه ، وأنه يؤثر ترك الحديث عن انتشار المذهب المالكى لفقيه ممارس ، يجد فى روح المذهب ودقائقه ما قد يعلل رواجه وذيوعه ، وأنه إن تسلم له ترجمة محررة للامام ، فذلك حسبه وكفى (ص ٤) وبهذا يكون قد

تفادى ما يلاحظه الأستاذ الكتانى من نضوب فى مواد الكتاب التى اعتمد عليها فى دراسة الفقه المالكى إذ يقول وهو محق : « كيف يمكن للباحث فى فقه مالك أن يلم بشىء منه ولو إلمامة سطحية إذا كانت مصادره التى يعتمد عليها هى طبعة « الموطأ » بشرح « تنوير الحوالك » للسيوطى و « أصول ابن الحاجب » بشرح السعد ولا زائد ؟ فالأستاذ الخولى لم يحاول أن يدرس الفقه المالكى باعترافه ، « وكفى الله المؤمنين القتال » .

نعم يبقى ما الترجمة من بعض الأنظار للمؤلف ، ربما أوهمت شيئاً مما يأخذه عليها صديقنا العزيز ، وها نحن نرجع إليها القول لندلى فيها برأينا الصريح حتى لا يظن أننا نخالفه لمجرد المخالفة ، أو أننا نقرظ المؤلف ونوافقه على جميع ما قال بدون تحفظ ، مع أن هناك كلمات لا يحسن السكوت عليها ، وهى مما لا يخلو من مثلها عمل بشرى ليؤمن الناس أن الكمال إنما هو لله وحده .

ففيما يرجع لفقه مالك وفهمه للسنة وطريقته فى الاستدلال بالكتاب العزيز والحديث الشريف ، والفرق بين بيئة الحجاز وبيئة العراق ، نورد قوله الذى علق به على كلمة لعياض أوردها دليلا على أن ما نسب لمالك من معرفته لمراتب الأخذ بالسنة لا يصح ، لأن الاصطلاح فى ذلك متأخر عن زمنه . وقد لخص هو قول عياض فى هذه الكلمة : « انه تناول السنة على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها ، ثم ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهومها . . الخ » وقال معلقاً على ذلك : « وهو ما تشعر أنه أكثر من أن تحتمله طبيعة الحياة إذ ذاك ، أو تقوى عليه فى سيرها ، أو توجهها إليه موجهاتها ، فى العصر الذى تناول فيه مالك ما تناول منها متدرجاً غير سابق لأوانه ، ولا خارج عن سنن الله فى كونه » (ص ٧٠٩) وقد غفل المؤلف عن أن مراد عياض هو مدلول هذه الألفاظ لا هى بعينها . وهذا ما لاشك فى أن مالكا اتبعه فى استدلاله بالسنة ، فلو أنه أخذ بخبر الآحاد وترك المتواتر لظهر عُوارُه ، ولو أخذ بالمفهوم وترك الظاهر لما خفى أمره على أحد .

وكثير من المؤلفين إنما تؤخذ اصطلاحاتهم من تتبع كلامهم ، وملاحظة طرق استدلالهم ، وهذا البخارى وشرطه واصطلاحه فى كتاب الصحيح إنما عرف بالاستقراء والدرس فطبق عليهما ما تقرر بعد زمنه بكثير من اصطلاحات وقواعد . وغير البخارى فى ذلك كثير .

وأورد المؤلف فى هذا الصدد أيضاً مسألة القسم للخيل فى الغزو وما علل به أبو يوسف فى كتابه « الخراج » حكم الاسهام للفرس بسهمين وللرجل بسهم ، على حين أن مالكا لما روى ذلك الحكم فى (موطئه) عن عمر بن عبد العزيز ، لم يعلله ولم يعلق عليه إلا بكونه لم يزل يسمع ذلك من أهل العلم . ثم تطرق إلى الاستنتاج أن ذلك من أثر اختلاف البيئات (يعنى العراقية والحجازية) فى تناول المسائل وفهمها وسرعة تطور الرأى الفقهى عند أهل العراق بخلاف أهل الحجاز (ص ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧) ونظن أن المنهاج الدقيق الذى اتبعه الأستاذ المؤلف يمنع من إرسال الأحكام التاريخية بمجرد الاستناد إلى جزئية مثل هذه ، لها فى الجانب الآخر فى غير هذا الباب نظائر ونظائر من تأصيل النظر وتفريع الأحكام ، على أن أبا يوسف كان يرد على أبى حنيفة الذاهب إلى أن للفرس سهما مثل الرجل قائلا : « لا أفضل بهيمة على رجل مسلم » ، فهو مضطر لأن يبين العلة فى هذه القسمة من أن تكون عدة الفارس أكثر من عدة الراجل ، وليرغب الناس فى ارتباط الخيل الخ . . ثم هو يقول هذا فى كتاب خاص بالمال وهو كتاب « الخراج » ، فمن حقه أن يتوسع فيه ويعلل ، ولا كذلك مالك الذى ذكر المسألة فى كتاب جامع هو « الموطأ » ضمن الباب الذى يناسبها ، وعلى ذكر الرأى نرى أن المؤلف ، وقد ساق هذه المسألة فى مبحث الرأى الاصطلاحى (ص ٦٣٥) وما بعدها ، قد تعمق فى تفسير الرأى بما لا يتناسب والأدلة التى أوردها هو نفسه ، ومراده أن يثبت أن الرأى الفقهى لم يكن هو المَعْنِيَّ حَيثما يطلق فى بيئة الحجاز الأولى . وتأول لذلك كثيراً ، فجعل اسم ربيعة الرأى الفقيه شيخ الامام مالك من قبيل ما

قيل فى المغيرة أنه ذو رأى ، ولا أدرى لماذا لم يذكر ابن عباس وعمرو بن العاص فانهما مع المغيرة كانوا دهاة العرب فى العصر الأول ؟ . وناقش كلاما للدكتور أحمد أمين حول هذا الموضوع ، ثم ختم بقول أحمد بن حنبل وقد سئل عمن يريد أن ينظر فى الرأى ، رأى من ينظر ؟ فقال : رأى مالك .

فهل بعد هذا حجة فى أن المراد بالرأى هنا الرأى الفقهى والطريقة والمذهب الذى سار عليه مالك فى استنباط المسائل الفقهية من أدلتها الاجمالية ، لا الفهم والتفسير وكيفية التطبيق فقط ؟ وهل يستدل على ذلك بأكثر من قول معاذ (رضه) لما أرسله النبي (ص) لليمن فقال له : « بم تقضي ؟ » قال : « بكتاب الله » قال : « فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ » قال : « بسنة رسول الله » قال : « فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ » قال : « أجتهد برأيى » فضرب على صدره ، وقال : « الحمد لله الذى وفق رسولَ رسولِ الله » . . . الحديث ، فهذا هو الرأى الاجتهادى الفقهى قد بدئ باستعماله منذ عهد الرسول (ص) ، لا لبس فيه بالرأى اللغوى الذى يريد المؤلف أن يجعله هو المعنىّ كلما أُطلق فى بيئة الحجاز التى سبقت إلى الرأى جميع أمصار الاسلام ولكن بهذا المعنى العام .

وهكذا يذهب المؤلف أيضاً فى معنى الفقه مرتئيا أن اطلاقه بازاء العلم بالأحكام الشرعية متأخر عن عهد النبوة وعن قريب من العهد الذى يؤرخه مستدلا فى اطمئنان ناقل لا مستنتج بكلام لابن خلدون فى المقدمة مضمنه أن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتوى ، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن ، العارفين بناسخه ومنسوخه ، وكانوا يسمون لذلك (القراء) أى الذين يقرأون الكتاب ، لأن العرب كانوا أمة أمية ، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ ، وبقى الأمر كذلك صدر الملة ، ثم عظمت أمصار الاسلام ، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط ، وكمل الفقه ، وأصبح صناعة وعلما ، فبدلوا باسم

الفقهاء والعلمـاء من القراء . . . (ص ٦٠٩) ويرد هذا الرأى ما جاء فى حديث العسيف الذى أخرجه البخارى وغيره ، وفيه : « إن أعرابياً أتى النبى (ص) ، فقال إن ابنى كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته فقيل لى ان على ابنى الرجم فافتديت منه بمائة شاة ووليدة . . . ثم سألت أهل العلم فقالوا إنما على ابنك الجلد وتغريب عام . . » فهؤلاء أهل الفتوى يطلق عليهم أهل العلم فى عهد الرسول (ص) . وقد دعا النبى (ص) لابن عباس فقال : « اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل » وفى حديث عنه (ص) : « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين » وفى آخر : « من حفظ على أمتى أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما » وفى رواية « بعثه الله يوم القيامة فى زمرة الفقهاء والعلماء » وهو وان كان ضعيف الاسناد فدلالته على ما نحن بصدده أقوى من دلالة كلام ابن خلدون ، وفى ثالث : « رب حامل فقه ليس بفقيه » وفى رواية له : « رب حامل فقه إلى من هو أفقـــه منه » . وفى البخارى : « أوتر معاوية بعد العشاء بركعة وعنده مولى لابن عباس فأتاه فأخبره فقال له ابن عباس إن معاوية فقيه . . » ويطول بنا الأمر لو أردنا استيعاب النصوص الدالة على اطـلاق الفقه فى العصر الأول ، عصر النبى (ص) والصحابة فما بعده بازاء المعنى أو قُلْ التعريف المصطلح عليه بعدُ للفقه .

وثم كلمات موجهة اعتضد بها المؤلف فى تأييد ما ذهب إليه ، منها تفسير أبى حنيفة للفقه بمعرفة النفس مالها وما عليها ، وهذا ان صح فإنه يراد به التوجيد الخلقى المطلوب من كل واحد وخاصة من الفقهاء ، ولذلك ما سمى كتابه فى الكلام « الفقه الأكبر » ايذانا بأن معرفة الله أكبر من معرفة الأحكام والمسائل التى هى الفقه الأصغر على حد قوله (ص) : « رجعتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » والمؤلف يُقَلِّبُ هذه الكلمات المروية عن أبى حنيفة وغيره على كل وجه إلا وجهها الحقيقى ليستدل بها على مراده ، ويتشكك فى لفظ خبر عن أبى حنيفة صريح فى إطلاق الفقه على معناه المتعارف ، ولا يتشكك فى

هذه الكلمات . ولا نطيل فى هذا الموضوع لأننا لا نرمى إلى المناقشة ، وإنما نبين وجهة نظر غير ما ذهب إليه جنابه .

ونعرض إلى أشياء مما وقف فيه المؤلف موقفاً حراً من سلوك مالك أو أحواله فأوهم التنقيص ، وليس كذلك . ومنه ما علق به على قول الامام وقد عيب عليه اتيان الأمراء وعدم الذهاب إلى المسجد « أما اتيانى الأمراء فبالحمل منى على نفسى فإنه ربما استشير من لا ينبغى أن يستشار » قال المؤلف : « فهل الحمل على النفس لاتيان الأمراء أوجب من ذلك الحمل لاتيان المسجد؟ » . . (ص ٤٩٧) « ولو أراد المؤلف أن يلتمس العذر لقال : ان اتيان الأمراء للاشارة مصلحة عمومية توجب الحمل على النفس ، ولا كذلك اتيان المسجد ، ولو أراد المؤلف أن يلتمس العذر لقال : ان السلس ان كان هو العلة الحقيقية فان الطهارة تتعذر منه ، ولذلك فهو يأتى الأمراء ولا يأتى المسجد ، لأن المسجد يطلب فى حق من يأتيه أن يكون طاهراً ، ولا كذلك من يأتى الأمراء .

ومثله ما علق به على ما ذكر من حاله أنه كان أفزع الناس من السياط ، وهو قوله : « وما تكون هذه فى الغالب حال رجل قد تمرس بالمقاومة القوية فى صورة من صورها . . . » (ص ٣١٠) وهذا لمز للامام بضعف النفس المستلزم لضعف المقاومة للسلطة واستنكار الظلم كما هو شأن الأئمة ، وما أعجب هذا الكلام ! فهل لا يكون الرجل قوى النفس إلا إذا كان قوياً على تحمل السياط؟ وقد ضرب مالك بالسياط فعلا ، أفلا يكون هذا الذى ذُكر من حاله بخصوص السياط غير صحيح ؟ وأغرب من هذا وذاك أنه لما تعرض لترجمة نافع مولى ابن عمر ، من شيوخ مالك ، وذكر بعض الأوصاف التى وصفه بها الذهبى من أنه كان صغير النفس ، ألكن . . . الخ — توكأ على هذه الأوصاف ليقول فى مالك إنها لا تعطيه قدوة صالحة (ص ٨٩) ، يعنى من حيث أنه أحد شيوخه المعتمدين . . ولا نعلق على قوله هذا إلا بقولنا : انها نفس القدوة التى أعطتها للمصريين لما بعث إليهم عمر بن عبد العزيز بنافع هذا فمكث

بينهم مدة يعلمهم السنن والدين ، كما ذكر المؤلف نفسه . وعمر بن عبد العزيز أعرف بالرجل من الذهبي وغيره ، فما رشحه لتلك المهمة حتى كان أحق الناس بها .

وهناك بعض عبارات فهم منها الأستاذ المؤلف أشياء ، وبنى عليها أحكاماً ، وربما كانت لا تدل على شيء مما فهمه منها — على الأقل فى نظرنا — ونحب أن نعرض لها أيضاً . ومنها انه لما ذكر لباس الامام من الأقمصة الرقيقة ، وروى عنه أنه قال : « ما أدركت أحداً يلبس هذه الثياب الرقاق ، وانما كانوا يلبسون الصفاق إلا ربيعة ، فإنه كان يلبس مثل هذا ، ويشير إلى قميصه ، عارض هذه الرواية بأخرى يقول فيها ما أدركت فقهاء بلدنا إلا وهم يلبسون الثياب الحسان » ثم سجل ما فى ذلك من الخلاف ، ولو تأمل حضرته لما رأى فى ذلك خلافا ، فإنه فى الرواية الأولى وقع التعبير بصيغة عامة ثم استثنى منها ربيعة ، وهو فقيه أهل المدينة ، وفى الثانية وقع التعبير بأن فقهاء البلد كانوا يلبسون الثياب الحسان ، وهذه لاشك انما تعنى ربيعة فإنه فقيه البلد :

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنى

ومنها استشكاله ما روى من أنه لم يدخل الحمام حياته كلها ، وما عرف من حاله أنه إذا أراد التحديث دخل مغتسله فاغتسل وتطيب . . . وعلق على ذلك بما لا فائدة فى إيراده (ص ٢٤٩) ومراد الرواية الأولى نفس دخوله الحمام العمومى الذى ورد النهى عن دخوله لما فيه من كشف العورة وغير ذلك من المنكرات . وهذا مما لا خفاء فيه ، فلا محل للاستشكال .

ومثل ذلك توقفه فيما روى من تدبيره لطعامه ، وهذه الوظيفة اليومية من اللحم والخبز والزيت لفطره (ص ٢٥٥) وهى مسألة تافهة جداً لا تستحق كل ما وجه إليها المؤلف من عناية حتى ولو لم تختلف الأحوال على الامام من عسر ويسر ، فطعام الافطار هو غير طعام الغداء ، وما يختلط ذلك على أحد . ومنها ما ذكره فى (ص ٣٠٠) من اشتباه الخط المغربى عليه فى اسم ولد الامام يحيى ،

إذ ربما كانت قراءته فى مخطوطة المدارك يجىء ، وهو كلام ما كان ليصدر من حضرته لو تأمل نص الديباج فى هذا المحل ، وهو مطبوع بالحرف المصرى لا اشتباه فيه مطلقاً .

ومنها ما حكاه فى (ص ١٦٠) عن كتاب مناقب مالك « للزواوى » من أن حديثاً جرى بينه وبين جعفر — قال المؤلف : « وهو الصادق غالبا » — وفى ختام هذا الحديث يقول جعفر لمالك « وأنت عليم الحجاز » ونظن أن جعفراً هذه صوابها أبو جعفر وهو المنصور ، لا جعفر الصادق ، ولتنظر ترجمة الامام فى « الزرقانى على الموطأ » . وفى أثناء حديث المؤلف عن تأليف الامام للموطأ تعرض لقول أبى جعفر المنصور لمالك : « عزمت أن آمر بكتبك هذه التى وضعتها — يعني الموطأ — فتنسخ نسخاً ، ثم أبعث إلى كل مصر منها نسخة » وتوكأ على عبارة (يعنى الموطأ) قائلا انها لا تصح أن تكون من كلام المنصور (ص ٥٢٧) وهذا من البديهيات ، فإن أحد لم يفهم أن ذلك من قول المنصور وإنما هو من كلام الراوى ، ومثله كثير فى كلامهم .

وفى (ص ١٨٦) يروى المؤلف خبراً عن الحسن البصرى مفاده انه قال لرجل طلق امرأته ثلاثاً : انك عصيت ربك ، وبانت منك امرأتك ، فقال الرجل : قضى الله ذلك على ، فقال الحسن : ما قضى الله أى ما أمر الله عز وجل ، وقرأ هذه الآية (وقضى ربك الا تعبدوا إلا إياه) . فيأخذ منه أن الحسن كان يقول بالقدر ، وانه هو الذى لقنه لمعبد الجهنى وقد سأله عن جور الملوك وادعائهم أن ذلك من قدر الله ، فأجابه الحسن : كذب أعداء الله . ولو تأمل الأستاذ الجليل ما جاء فى الخبر الأول من تفسير قوله « ما قضى الله » بما أمر الله لكفاه ذلك فى دفع القول بالقدر عن الحسن الذى ما رماه أحد به قط . والحسن بجوابه لمطلق امرأته ولمعبد انما أراد نفى الاحتجاج بالقدر وتحميل مسؤولية العمل لصاحبه ، لا نسبة ايجاد العمل واختراعه إليه . وهذا من مذهب أهل السنة معروف .

وتكلم الأستاذ المؤلف عن رسالة الامام إلى هارون الرشيد ، وهى مشهورة ، فنقل كلام الناس فيها وقال : « وعلى كل حال فإنها ليست مما وصلت إليه اليد ، لننقدها متنا على نحو ما فعلوا » (ص ٣٣١) ولا ندرى كيف لم تصل إليها يده وهى قد طبعت فى مصر طبعات عديدة ، فياليته بحث عنها وأتحفنا بما توحيه إليه نظراته النافذة فيها .

وفى (ص ٢٧٤) أورد الأستاذ المؤلف حكاية عن حكم الامام فى قضية قتل عفا فيها ولى المقتول عن القاتل وتمسك الامام بوجوب إقامة الحد ، فأخذ الوالى برأى الامام الذى قال : « إنما قتلته بالحرابة ولم أقتله قودا » يعنى فلذلك لم يفده عفو الولى .

وقد كتب الأستاذ على كلمة الحرابة : لفظ كذا بين هلالين . وهو يشعر بالتوقف ، فلم ندر هل هو توقُّفٌ فى معنى الحرابة ، وهذا لا يخفى على حضرته قطعاً ، أو هو توقف فى حيثية الحكم ، فكان يجب أن يعلق عليه بغير لفظ كذا . ولا ننسى أن ننبه على أن قلم الأستاذ فى قوة بيانه ونصاعة ألفاظه تَتَفَلَّتُ منه بعض الكلمات التى ليست مما يغتفر لمثله ، كالنضوج ، والنوايا ، ورغم كذا . وكذلك لا ننسى أن ننبه على أننا لم نستحسن ما يرتكبه الأستاذ من شبه التضمين الذى تكلم عنه العروضيون فى الشعر ، حين ينهى فصلا من فصول الكتاب بالتوطئة إلى فصل آخر ، وجعل آخر كلمة الفصل الذى انتهى منه ترتبط بأول كلمة من الفصل التالى أو بعنوانه ، وربما كانت الكلمة الأولى فعلا والثانية فاعلا ، كما فى هذه العبارة التى هى آخر فصل مالك الطفل : « وعند هذا يظهر لنا » وقد جاء فى أول صفحة (٤٣) يليها بياض فصفحة (٤٤) وهى كلها بيضاء ، ثم جاء الفاعل وهو عنوان الفصل الثانى : « مالك الغلام » فى الصفحة (٤٥) .

ولا أشك ان الدقة التى أخذ الأستاذ بها نفسه ، والتحرير الذى التزمه

فى هذه الترجمة هما اللذان أركباه هذا المركب الوعر ، وإن يكن ذلك عنده وعند غيرى — ربما كان — من المستحسنات .

وبعد ، فهذا عرض لكتاب (مالك بن أنس ، ترجمة محررة) الذى نفض به الأستاذ الخولى غبار الخمول والتقليد عن تراجم الأئمة ، وضرب به مثالا لمن أراد تحرير فكره وقلمه من قيود الخضوع والتقديس ، وقدمه لبنة أساسية فى البحث النقدى النزيه إلى المكتبة العربية التى ما زالت مفتقرة جداً إلى مواد وأنقاض تبنى بها هيكلها الجديد الذى يتلاءم وعصر التقدم العلمى العتيد .

وأشهد أن الأستاذ الخولى قد وفق فى عمله هذا إلى أبعد حدود التوفيق ، وأشهد أنه قد أتى بعمل جليل يقل له النظير والكفاء .

وأعتذر فى النهاية إلى حضرته ان كان فرط منى ما قد يكون فيه تجاوُزٌ للأدب مع مقامه الذى أؤكد له أنه جليل فى نفسى ومحترم جداً احترام العلماء الأكفاء . وعلى كل حال فإن لى فيه قدوة بما تناول من حياة الامام مالك ، وهو من هو ، بالنقد الحر . وإن يكن هو قد ظفر بالتصويب فيما تناول من ذلك ، فمن لى بأن أكون على صواب فيما كتبته من هذا العرض ؟

عبد الله كنُّون

سير المكتبة الأندلسية والمغربية

كان فى النية إحصاء جميع المؤلفات والأبحاث التى تصدر فى الشرق والغرب عن المغرب والأندلس ، ولكنا وجدنا أن ذلك يقتضى مجالا أوسع مما يحتمله هذا المجلد من الصحيفة ، نظراً لوفرة ما يضمه من الأبحاث ، ولهذا فسنجتزىء هنا من الانتاج الغزير الذى صدر عن المغرب والأندلس بعرض عدد المؤلفات رأينا أن الباحثين فى العالم العربى لا يستغنون عن معرفتها . وربما اتسع المجال فى المجلد القادم لإيراد بيان شامل بما يصدر فى ذلك الميدان عاما فعاما .

* * *

جمال الدين الشيال : مجموعة الوثائق الفاطمية . المجلد الأول ، القاهرة ١٩٥٨

هذا الكتاب هو الحلقة الأولى من سلسلة « الوثائق التاريخية لمصر الاسلامية » التى تزمع نشرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . والمؤلف فى غنى عن التعريف ، فهو أستاذ التاريخ الاسلامى بجامعة الاسكندرية ، ومؤلفاته ومنشوراته تصل إلى ١٦ مجلدا تتناول تاريخ مصر فى عصور الفاطميين والأيوبيين والمماليك والقرن التاسع عشر ، وقد أولع بالمقريزى ، عميد مؤرخى مصر الاسلامية ، فمضى على آثاره من حيث الاستيعاب والدقة والاحاطة والاخلاص لفن التاريخ ، وآخر ما نشر هو الجزء الثانى من مفرج الكروب لابن واصل الحموى ، ولن نستطيع الحديث عنه هنا لأننا نقتصر على المؤلفات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس . وإنما نحن نتحدث هنا عن « مجموعة الوثائق الفاطمية » نظراً لأن تاريخ الفاطميين قسمة بين المغرب ومصر والمشرق .

قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أقسام ، الأول مقدمة ضافية عن تاريخ كتب النظم ومجموعات الوثائق الرسمية ونماذجها فى مصر الاسلامية والنظم السياسية فى

مصر الفاطمية . وقد أورد فى ص ١٤ من المقدمة بيانا بالوثائق التى ستضمها المجموعة عند تمام نشرها ، وقد قسمها إلى ١٣ نوعا تبدأ بوثائق نظام الخلافة وولاية العهد وتنتهى بالوثائق الخاصة بالجيش ونظامه ، ومجموعها كلها ٧٠ وثيقة لم ينشر منها فى ذلك المجلد الضخم (٤٩٢ صفحة) إلا ٢٣ وثيقة . مما يفهم منه أن المجموعة الكاملة ستقع فى نحو أربع مجلدات . وقد خصص القسم الثانى من الكتاب لدراسة تحليلية للوثائق ، فخص كلا منها فصل قائم بذاته درس فيه الظروف التى صدرت فيها الوثيقة وما ترمى إليه ، وشرح ما فيها من المصطلحات والاشارات . أما القسم الثالث فقد نشر فيه نصوص الوثائق الثلاث والعشرين نشراً علمياً محققاً ، ثم ختم المجلد بفهارس مفصلة .

وهذا العمل الذى يضطلع به الدكتور الشيال يعتبر من أعسر وأقسى ما يتعرض له مؤرخ ، وهو يتطلب فى صاحبه علماً وصبراً ودراية وتجربة لا تتجمع إلا مع الجهد المتصل وقد وفق فيما طلب ، وجاء هذا الجزء الأول من المجموعة نموذجا يمكن أن يصاغ على منواله ، وأهدى بذلك للمكتبة التاريخية الاسلامية مؤلفا فريداً فى بابه سيكون له الأثر البعيد فى تاريخ التأريخ فى بلادنا .

محمد داوود : مختصر تاريخ تطوان ، جزءان ، الطبعة الثانية ، المطبعة المهدية ، تطوان المغرب ١٩٥٥

هذه هى الطبعة الثانية من ذلك المختصر الجليل الذى عمله مؤرخ تطوان الأستاذ محمد داوود من مؤلفه الضخم فى تاريخ بلده . ويقع الأصل فى أجزاء كثيرة . وقد عرف المؤلف كيف يختصر كتابه الكبير فى جزئين متوسطى الحجم (يقعان معا فى ٤٠٥ صفحات) استوعب فيهما تاريخ بلده ، من قبل الإسلام إلى احتلال الاسبان لتطوان سنة ١٩١٢ . ولم يستطرد المؤلف فى ذكر

تاريخ كبرى مدائن شمال القطر المغربى ، بل شغل بقية الكتاب بذكر قضاة تطوان وعدولها ابتداء من القرن العاشر الهجرى (الفصل الخامس ص ٢٤٣ وما يليها) ثم ترجم بعض أعلام تطوان ابتداء من نفس القرن (الفصل السادس ص ٢٧٢ وما يليها) ثم أورد فهرسا شاملا بعائلات تطوان (الفصل السابع ص ٣٢٩ وما يليها) ثم ختم الكتاب بفهارس مفصلة للاعلام والأماكن والكتب وما إلى ذلك .

والكتاب سجل حافل لتاريخ تطوان إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى وهو يدل على علم غزير واطلاع على كل ما يتصل بتطوان وتاريخ المغرب وجزء كبير من تاريخ الأندلس . وقد ذكر المؤلف فى ص ٢٤١—٢٤٢ من الجزء الثانى ان الأصل الذى يوجزه فى ذلك المختصر يضم فصولا ضافية عن خطط تطوان وسكانها والحياة الاجتماعية فيها ، واننا لنرجو أن ينشر هذه الفصول أو مختصراً لها فانها خير تتمة لهذا الكتاب الجليل . ونرجو كذلك ان يكمل المؤلف تاريخ تطوان حتى اليوم ، فإن الوقوف بالكتاب عند الاحتلال الاسبانى يبعث فى النفس الانقباض ، وحبذا لو روى المؤلف تاريخ جهاد القطر المغربى حتى استقلاله وتحرره وتوحيد أراضيه واستعادته مكانه بين شعوب العروبة المكافحة المتحررة .

احمد مختار العبادى ، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب فى بلاد المغرب والأندلس . مجموعة من رسائله (منشورات كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، رقم ١٢) الاسكندرية ١٩٥٨

تخصص الدكتور احمد مختار العبادى فى الدراسات الخاصة بمملكة غرناطة منذ سنوات طويلة ، وحصل من العلم بهذه الناحية المجهولة من تاريخ الغرب الإسلامى ما جعله حجة فى ذلك الموضوع فى الشرق والغرب على السواء . وقد أحسن إذ جمع فى ذلك الكتاب الذى نقدمه أربع رسائل من ألطف ما كتب لسان الدين بن الخطيب ، الأولى : خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف ؛

والثانية مفاخرات مالقة وسلا ؛ والثالثة : معيار الاختبار فى ذكر المعاهد والديار ؛ والرابعة : فصل من كتاب نفاضة الجراب فى علالة الاغتراب ، خاصا برحلة ابن الخطيب فى بعض نواحى شمالى المغرب الأقصى .

أما الرسالة الأولى فقطعة أدبيــة فريدة حافلة بالقيمة التاريخية وصف فيها ابن الخطيب رحلة قام بها فى صحبة السلطان ابى الحجاج يوسف بن نصر بن الأحمر (٧٣٣ — ٧٥٥/١٣٣٣ — ١٣٥٤) لتفقد أحوال الثغور الشرقية لمملكة غرناطة وقد سبق أن نشرها ماركوس جوزيف مولر فى كتابه المعروف باسم « اضافات إلى تاريخ عرب الغرب » ميونيخ ١٨٦٦ جـ ١ ص ١٥ — ٤٠ . ولكن مولر ، بالاضافة إلى أنه كان من ضعاف المستشرقين ، لم يعتمد إلا على نص لوصف هذه الرحلة أورده ابن الخطيب فى كتابه « ريحانة الكتاب » فى حين أن العبادى اعتمد بالاضافة إلى هذه النسخة إلى أصل يضمه المخطوط رقم ٤٧٠ بمكتبة الاسكوريال . والرسالة الثانية « مفاخرات مالقة وسلا » قطعة أدبية صرفة وإن ضمت بعض إشارات ذات قيمة تاريخية وجغرافية ولغوية ، وقد سبق أن نشرها مولر فى كتابه الآنف الذكر وانتفع بها دوزى وسيمونت ، وترجمها إلى الاسبانية إميليو غرسية غومس (مجلة الأندلس ، مجلد ٢ ، جزء ١ سنة ١٩٣٤) . والرسالة الثالثة « معيار الاختبار » سبق أن نشر سيمونت جزءاً منها ذيلا على كتابه فى صفة مملكة غرناطة ، ونشر مولر جزءاً آخر فى كتابه الآنف الذكر ، وهى من أحسن ما كتب ابن الخطيب وأكثره فائدة . أما الرسالة الرابعة ، وهى جزء من كتاب « نفاضة الجراب » فينشره العبادى لأول مرة ، وقد اختار القطعة الخاصة بزيارته لجبل هنتاته .

والرسائل الأربع منشورة نشراً دقيقاً قائمــاً على منهج علمى سليم ، وقد أدى العبادى بذلك للعاملين على تاريخ المغرب والأندلس خدمة جليلة بذلك العمل المشكور .

عبد العزيز الأهوانى ، الزجل فى الأندلس (منشورات معهد الدراسات العربيـــة العالية التابع لجامعـــة الدول العربية) القاهرة ١٩٥٧

الأستاذ الدكتور الأهوانى علم مبرز فى ميدان الأندلسيات ، وقد كرس وقته وجهده منذ زمن بعيد لدراســة الأدب الأندلسى ، وخاصة الموشحات والازجال ، وقد بلغ فى ذلك الميدان شأوا جعله فى طليعة العارفين بهذه الناحية العسيرة من الدراسات الأدبية المقارنة التى تتطلب فى صاحبها تمكنا من العربية وأدبها ومن لغات أوروبية كثيرة بعضها قديم كاللاتينية وعجمية الأندلس وبعضها حديث كالاسبانية والفرنسية والانجليزية وما إليها . وقد عكف منذ زمن بعيد على ديوان ابن قزمـان يدرسه ويحل مشكلاته ويمهد لنشره نشراً جـــديداً مستوفى . وهذا الكتاب نظرة عامة أورد فيها بعض نتائج أبحاثه ودراساته ومطالعاته . وهو مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية فى القاهرة ، وقد بدأه بفصل طويل عن نشأة الزجل تناول فيه تاريخه وخصائصه واطال الوقوف بموضوع الخرجات الذى لا زال محل دراسات ومناقشات بين العلماء ، ثم أعقب ذلك بفصل عن تاريخ الزجل وحياة الزجالين تحدث فيه عن ابن قزمان وأضرابه من أقطاب الزجل فى الأندلس ، ثم ختم الكتاب ببحث عن مكانة الزجل وقيمته الأدبية . وقد أورد المؤلف فى ثنايا كتابه عشرات الأمثلة من الأزجال وفسر معانيهـا وشرح ألفاظها شرحاً مستفيضاً .

ابن الأبار : المقتضب من كتاب تحفة القادم ، اختيار وتقييد أبى اسحاق ابراهيم ابن محمد بن ابراهيم البلفيقى . بتحقيق ابراهيم الأبيارى (منشورات قسم التراث الثقافى بالادارة العامة للعلاقات الثقافيـــة ، وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ١٩٥٧)

نشر هذا الكتاب لأول مرة الفريد البستانى فى مجلة «المشرق» ، السنة الحادية والأربعون ، يوليو — سبتمبر ١٩٤٧ . ثم أعاد نشره الأستاذ ابراهيم الأبيارى

وقرأه قبل طبعه على الأستاذ الدكتور طه حسين . وهذه الطبعة تمتاز على طبعة البستانى بجودة القراءة وتقويم الشعر وتحقيق أسماء الأعلام وبعض أسماء الاماكن ، وهى مزودة بفهارس ضافية تزيد قيمتها . وكتاب المقتضب من أقل كتب ابن الأبار قيمة ، وخاصة تلك النسخة التى اعتمد عليها الأستاذ الأبيارى وهى من تقييد أبى اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم البلفيقى أستاذ لسان الدين بن الخطيب ، فإن المواد التى فيه ليست ترجمات بل اشارات مقتضبة إلى الأعلام يعقبها إيراد أشعارهم ، ولكن الكتاب مع ذلك أصل له قيمته بالنسبة لدارسى الأدب والشعر الأندلسى خاصة .

ابن بصال ، كتاب الفلاحة ، نشره وترجمه وعلق عليه خوسيه ماريا مياس بييكروسا ، الأستاذ بجامعة برشلونة ومحمد عزيمان السكرتير العام لوزارة التربية والثقافة المنطقة الخليفية بالمغرب ، منشورات معهد مولاى الحسن ، تطوان ١٩٥٥

هذا هو نص كتاب الفلاحة لأبى عبد الله محمد بن ابراهيم بن بصال أو ابن البصال الطليطلى ، من أهل القرن الخامس الهجرى ، نشره الأستاذان بييكروسا وعزيمان معتمدين على نسخة وحيدة يملكها آل عزيمان مصحوبا بترجمة اسبانية . ومن المعروف ان ابن بصال يعتبر من اعظم النباتيين المسلمين ، وقد قام برحلات طويلة زار فيها المغرب ومصر وصقلية ، وأنشأ فى اشبيلية بستانا زرع فيه ما جمعه من أصناف النبات فى رحلاته ، وقد سمى هذا البستان ببستان السلطان ، ويرجح أنه منسوب إلى المعتمد بن عباد الذى خدمه ابن بصال . وهذا النص الذى نقدمه اليوم يضم كل كتاب الفلاحة لابن بصال ، وهو يقع فى ١٦ فصلا ، وهو أوفى من النص الذى اتصل خبره بالناشرين بعد المضى فى نصها ، وهو الموجود فى المخطوط رقم ٥٠١٣ بالمكتبة الأهلية بباريس من ص ٧٢ إلى ١٦٠ وهو مختصر للكتاب ، وإن كان يتفق فى معظم أجزائه مع نسخة عزيمان . والنص منشور بعناية وتدقيق جديرين بالتقدير .

Miguel Cruz Hernández, *Historia de filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* (Publicaciones de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias) 2 vols. Madrid 1957

ميجيل كروث هرناندث : تاريخ الفلسفة الاسبانية ،
الفلسفة الأندلسية . مجلدات . مدريد ١٩٥٧

مؤلف هذا الكتاب أستاذ معروف فى ميدان الفلسفة الاسلامية ، فهو أستاذ الفلسفة بجامعة سلمنقة ، وقد درس اللغة العربية على الأستاذ غرسية غومس فى غرناطة وله دراسات ورسائل عن ابن سينا ، منها دراسة نشرت لمناسبة الذكرى الألفية لذلك الفيلسوف العظيم ، وقد نشر ترجمة لجزء من ارجوزة ابن سينا فى الطب وكذلك جزءاً من كتاب عيون المسائل للفارابى مع الترجمة اللاتينية القديمة التى قام بها غنديشلب (Gundisalvo) وليس بغريب لهذا أن يخرج هذين المجلدين القيمين فى تاريخ الفلسفة الاسلامية عامة والفلسفة الاسلامية فى الأندلس خاصة . وهذان المجلدان حلقتان من سلسلة طويلة فى تاريخ الفلسفة الاسبانية وضعت خطتها الجمعية الاسبانية لتقدم العلوم ، وهى جمعية قديمة تولى فرع الفلسفة فيها الأستاذ أدولفو بونيليا سان مارتين الأستاذ بجامعة مدريد وتلميذ مننذذ بيلايو ، وقد نشرت إلى الآن بالاضافة إلى المجلدين اللذين نتحدث عنهما جزأين فى خمسة مجلدات وهما :

Tomas y Joaquín Carreras Artau, *Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vol.

Marcel Solana, *Epoca del Renacimiento* 3 vol.

والمجلدان اللذان نحن بصددهما أول تاريخ عام متصل الحلقات يكتب للفلسفة الاسلامية فى الأندلس ، بل إن المؤلف خصص نصف الجزء الأول ويقع فى ٤٢٢ صفحة من القطع الكبير لتاريخ الفلسفة الاسلامية فى المشرق ، واكمل فى الجزء الثانى (٣٨٨ صفحة) تاريخ الفلسفة الاسلامية فى الأندلس . وإليك فصول الجزءين :

ج ١ : أولا : الفلسفة الاسلامية المشرقية

تكوين العالم الاسلامى — أوج الثقافة الاسلامية — نشوء الفلسفة الاسلامية — نشوء الارسطية الاسلامية : الكندى والفارابى — ابن سينا — الغزالى .

ثانيا : الفلسفة الاسلامية فى الأندلس

اسبانيا والاسلام — أصول الفلسفة الاسلامية فى اسبانيا — محمد بن مسرة — المدرسة المسرية — ابن حزم القرطبى — مدرسة ابن حزم — ابن العريف والمدرسة الافلاطونية المحدثة فى المرية — ابن السيد البطليوسى — أبو الصلت بن أمية الدانى — تكون الفلسفة الأندلسية : ابن باجة — ابن طفيل .

ج ٢ : أولا : فلسفة ابن رشد

مكان ابن رشد فى تاريخ الفلسفة — حياة ابن رشد الفيلسوف الاسبانى — مؤلفات ابن رشد — التكوين العلمى لابن رشد — موقف ابن رشد من الدين — مسألة المعرفة — أصل الوجود — الله والخلق — العالم المخلوق — مشكلة العقل — علم الانثروبولوجية عند ابن رشد — مفهوم الاخلاق والاجتماع عند ابن رشد — أثر ابن رشد — الرشدية .

ثانيا : نضوب معين الفلسفة الاسلامية

ابن طملوس الشقرى — ابن عربى المرسى — ابن سبعين المرسى — ابن خلدون .

وكل عنوان من هذه العناوين يمثل فصلا قائماً بذاته استقصى المؤلف فيه كل ما وجده من الأصول والمراجع فى كتابته ، وإن كان الغالب عليه الاعتماد على الترجمات سواء أكانت لاتينية أو اسبانية أو فرنسية . وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على كتابات آسين بلاثيوس ، وخاصة فيما كتب عن فلاسفة الأندلس قبل ابن رشد . وقد اهتم المؤلف بابن رشد اهتماما عظيما حتى اختصه بمعظم الجزء الثانى ،

والكثير مما كتبه عنه جديد ، سواء فى ناحية المعلومات أو الأراء ، وربما كان هذا الجزء من مؤلفه أوسع ما كتب عن ابن رشد وأكثره تفصيلا وأصالة .

Ramón Lull: *El liber Predicationis Contra Judeos.* Primera edición crítica con introducción y notas por José Mª Millás Vallicrosa (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano) Madrid — Barcelona 1957

رامون لل : كتاب الرد على اليهود . نشره مع مقدمة وتعليقات خوسيه ماريا مياس بييكروسا (منشورات معهد آرياس مونتانو التابع للمجلس الأعلى للابحاث العلمية) مدريد — برشلونه ١٩٥٧

هذا الكتاب نص عظيم القيمة بالنسبة لتاريخ المساجلات بين الاسلام والنصرانية واليهودية ، وهو من أقوى ما ألف رايموندو لوليو فى ذلك الباب ، وقد أحسن الأستاذ مياس بييكروسا بنشر نصه اللاتينى مع مقدمة ضافية عن رايموندو لوليو والدراسات اللوليانيـة وتحليل دقيق لكل فصل من فصول الكتاب . والعنوان اللاتينى لذلك النص هو : Liber predicationis contra judeos o de erroribus o de Trinitate et Incarnatione adversus judeos et Sarracenos مما يفهم منه أن الكتاب ليس رَدّاً على اليهود ومناقشة لهم فحسب بل مناقشة للمسلمين ورد عليهم أيضاً . وبالفعل فإن الفصل السادس مثلا وعنوانه Preceptrum est in lege: Non habias Deum alienum فيه مناقشة لقول الاسلام بالتوحيد وهى مناقشة جديرة بأن يقرأها فى امعان علماؤنا المتخصصون فى أصول الدين وعلم الأديان المقارن . والكتاب يضم ٥٢ فصلا ، كل فصل عبارة عن خطبة قصيرة Sermone فى موضوع يتصل بأوجه الخلاف بين النصرانية من ناحية والاسلام واليهودية من ناحية أخرى . والنص اللاتينى منشور بدقة وعناية وأسلوبه واضح لا يستعصى فهمه على من يلم بأصول هذه اللغة ، وبالاضافة إلى ذلك فقد قام الناشر بتحليل محتويات كل موعظة فى المقدمة الطويلة التى قدم النص بها .

Seudo Aristóteles, Poridat de las Poridades.
Edición de Lloyd A. Kasten, Madrid 1957.

كتاب سر الأسرار المنسوب إلى أرسطو . الترجمة الاسبانية التى قام بها
يهوذا الحريزى فى القرن الثالث عشر . نشرها لويد كاستن . مدريد ١٩٥٧

نشر الأصل العربى لهذه الرسالة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب « الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام » (سلسلة الدراسات الاسلامية ، رقم ١٥) القاهرة ١٩٥٤ . وعنوانها كما أثبتها الدكتور بدوى — بترجمة يوحنا ابن البطريق : « كتاب السياسة فى تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار ، الذى ألفه الفيلسوف الفاضل أرسطاطاليس لتلميذه الملك المعظم الاسكندر بن فيلبس المعروف بذى القرنين » ص ٦٧ وما يليها . وهذه الترجمة الاسبانية التى نشرها لويد كاستن هى اصح وأوفى الترجمات الاسبانية التى تمت من العربية فى القرن الثالث عشر . وهى نشرة علمية محققة معتمدة على عدد من المخطوطات أورد الناشر بيانها فى ص ٢٠ من المقدمة . وهناك ترجمة اسبانية أخرى تمت على أساس ترجمة لاتينية من العربية قام بها فيليب الطرابلسى وجعل اسمها : Secretum Secretorum (فى الترجمة الاسبانية : Secreto de los Secretos) ، ولكن ترجمة الحريزى هى الأوسع انتشاراً وهى المعروفة باسم Poridat de las Poridades وهى التى ينشرها هنا لويد كاستن . ولم يستخدم كاستن الأصل الذى نشره الدكتور بدوى وإن كان قد اطلع عليه وأشار إليه فى هامش ص ١٠ من المقدمة . وحبذا لو عنى المتخصصون بمقارنة الأصل العربى والترجمة الاسبانية .

Julio Caro Baroja: *Los Moriscos del Reino de Granada*, Instituto de Estudios Políticos (Madrid 1957)

خوليو كارو باروخا : الموريسكيون فى أراضى مملكة غرناطة
منشورات معهد العلوم السياسية بمدريد ، ١٩٥٧

الأستاذ باروخا عالم شاب يمتاز بحرية ذهنية وسعة أفق لا نجدها عند الكثيرين من المؤرخين ، وقد اشتغل زمنا طويلا بالدراسات الاتنولوجية الخاصة

بالمغرب الأقصى ، وزار نواحيه ونشر أبحاثا جعلته بين المشهود لهم من علماء ذلك الباب . ثم توفر على دراسة موضوع الموريسكيين فى أراضى مملكة غرناطة التى استغلها الاسبان وقضى فى البحث سنوات طويلة خرج منها بهذا الكتاب الذى يعتبر أحسن وأدق ما كتب فى موضوعه فى الاسبانية . وإذا قارنا بين هذا الكتاب وما صدر قبله من المؤلفات الاسبانية فى موضوع الموريسكيين لتبينا ما يمتاز به من دقة فى البحث واستيعاب الموضوع وانصاف فى النظرة إلى هذه الجماعات الاسلامية التى تخلفت بعد ذهاب أمر الأندلس ، ففى حين أن بسكوال بارونات بارانشينا يحمل على الموريسكيين فى كتابه الذى نشره عنهم سنة ١٩٠١ ويعقد فصلا يبحث فيه ما إذا كانوا كغيرهم من الآدميين ويخرج منه بأنهم فعلا أقل من غيرهم ، نجد كارو باروخا ينقد تصرفات الادارة الاسبانية حيال الموريسكيين ويورد من النصوص والآراء ما يجعل كتابه أحسن وأوفى من كتاب تشارلس هنرى لى المعروف عن التحقيق فى اسبانيا ، وكان معتبرا أحسن كتاب فى الموضوع إلى الآن . يقع كتاب باروخا فى ٣٠٠ صفحة حوت من المعلومات والبيانات ما كان من الممكن بسطه فى مجلدات . وهو يمتاز من كل ناحية عن هذه الكتب التى نشرها أخيراً ايزيدرو دى لاس كاخيجاس عن الموريسكيين والمدجنين .

Nicolás López, *Los judaizantes castellanos y la inquisición en tiempo de Isabel la Católica* (Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie A-vol. 1) Burgos 1954.

نيقولا لوبث مارتينث : اليهود المتنصرون فى قشتاله والتحقيق فى أيام ايزابلا الكاثوليكية (منشورات المعهد المطرانى فى برغش) برغش ١٩٥٤

يجتهد المؤلف فى هذا الكتاب الضخم (٤٥٠ صفحة) فى تبرير أعمال ديوان التحقيق حيال اليهود الذين أعلنوا نصرانيتهم وابطنوا دينهم الأول ، ولهذا فقد سماهم المسيحيون الاسبان بالخودايثانتس وهى تسمية عسيرة الترجمة ،

وإن كان من الممكن أن نقول « المتهودين » أو المتسترين على يهوديتهم ، ولكن اللفظ يحمل معنى الامتهان والتحقير ، وهذا هو سبب صعوبة ترجمته . وقد ناقش المؤلف هذا اللفظ وغيره مما كان يطلق على هؤلاء اليهود فى ذلك الحين مثل marranos و conversos و alboriques وكلها تسميات تحمل معنى الامتهان والاستصغار والتحريض على الأذى أيضا ، وإن كان المؤلف يحاول أن يثبت أن أولئك اليهود المتنصرين أنفسهم كانوا سعداء بها . وإذا نحن تركنا وجهة نظر الكتاب جانبا ، فإن الكتاب حافل بالمادة الغزيرة عن حياة أولئك اليهود واجراءات ديوان التحقيق حيالهم وما كانوا يتعرضون له من أصناف التعذيب والسجن وما إلى ذلك ، مما يفيدنا فى دراسة أحوال المسلمين المتنصرين وكيف تم القضاء عليهم بواسطة دواوين التحقيق وأساليبها .

Francisco Cantera, *La Canción mozárabe* (Publicaciones de la Universidad Internacional Menendez Pelayo), Santander 1957

فرانثسكو كانتيرا ، الأغنية المستعربية (منشورات جامعة سانتاندر المعروف بجامعة مننذث بيلايو الدولية) سانتاندر ١٩٥٧

يعتبر الأستاذ كانتيرا من عمد الدراسات العبرية فى اسبانيا ، فهو أستاذ اللغة العبرية فى جامعة مدريد ومدير مجلة سيفاراد الخاصة بالدراسات العبرية ، وأبحاثه ودراساته فى ذلك الميدان كثيرة ومعروفة وهذا الكتيب الذى نتحدث عنه هنا محاضرة ألقاها فى جامعة سانتندر ، أوجز فيها النتائج التى وصل إليها البحاثون فى موضوع الخرجات التى وردت بعجمية الأندلس فى الموشحات والأزجال العربية والعبرية . وقد وفق نفر من العلماء إلى حل رموز هذه الخرجات وقراءتها ، وإن كان الخلاف لا زال قائماً بينهم على معانى بعض الألفاظ والمصطلحات . وقد أورد المؤلف فى نهاية بحثه قائمة بالأبحاث التى أتى بنتائجها وخاصة أبحاث س . م . شترن واميليو غرسية غومس ومننذ بيدال وداماسو ألونسو والاركوس ليوراش و ا . لى جروتى وداريو كابانيلاس وغيرهم . وأورد كذلك نصوص ٢٤ خرجة سبق أن عرضها شترن وغرسية غومس وناقش مشاكلها .

Alvaro Galmés de Fuentes: *Influencias sintáticas y estilísticas del árabe en prosa medieval Castellana* (Real Academia Española) Madrid 1956.

ألبرو جالمس د فونتس : اثر اللغة العربية فى النثر الاسبانى فى العصور الوسطى ، فيما يتصل بتركيب الجمل والأسلوب (المجمع اللغوى الاسبانى) مدريد ١٩٥٦

لم يفرغ لهذا النوع من الأبحاث اللغوية المقارنة إلا نفر قليل من العلماء الذين صبروا على ما تتطلبه من المشقة والوقت الطويل من أمثال رامون مننذ بيدال وشارل بالى وآرنالد شتايجر وكارل بروكلمان وجنتر ديتريش وراينهارت دوزى ومن إليهم . ومؤلف هذا البحث من القلائل الذين توفروا على هذه الدراسة معتمدين على علم مكين بالعربية والاسبانية . ومن ثم فإنه يكمل عمل شتايجر وديتريش ودوزى . وقد أحسن إذ قصر ميدان دراسته على ترجمات الكتب العربية التي تمت تحت اشراف ألفونسو العاشر المعروف بالعالم فى طليطلة فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى . بل تخير من هذه الترجمات فصولا من كتب أهمها « باب برزويه الطبيب من كلام بزرجمهر بن البختكان » من كتاب كليلة ودمنة ويكاد البحث كله يدور حول التركيبات والصيغ والتأثيرات اللغوية فى الترجمات الاسبانية لهذا الفصل ، ومن هنا كانت قيمته الايجابية الدقيقة المحددة . وقد اعتمد المؤلف على طبعة الأب لويس شيخو لكتاب كليلة ودمنة ، وهى ليست أحسن الطبعات ، بل إنها لم تعتمد على مخطوطات أصيلة كافية . ولو أن المؤلف رجع إلى طبعة الدكتورين طه حسين وعبد الوهاب عزام (دار المعارف ، القاهرة ١٩٤١) لوجد بين يديه نصا أصح وأقرب إلى الأصل الفارسى ، وأقرب كذلك إلى الأصول التى اعتمد عليها المترجمون الذين عملوا تحت اشراف الملك العالم . وبالاضافة إلى ذلك فإن المقدمة القيمة التى كتبها الدكتور عبد الوهاب عزام لهذه الطبعة كانت حقيقة بأن تهدى المؤلف إلى حقائق أخرى تتصل بالأثر الفارسي فى أسلوب ترجمة ابن المقفع لكتاب كليلة ودمنة وهذا بدوره كان جديراً بأن يفتح أمامه باب تبين الآثار الفارسية فى اسبانية العصور الوسطى .

Emilio García Gómez. *Las jarŷas mozárabes y los judíos de al-Andalus* (Estudio publicado en el Boletin de la Real Academia Española. Septiembre-Diciembre 1957)

إميليو غرسية غومس : الخرجات المستعربية ويهود الأندلس (بحث نشر فى مجلة المجمع اللغوى الاسبانى . سبتمبر — ديسمبر ١٩٥٧)

تناول الأستاذ فرانثيسكو كانتيرا فى بحثه الذى عرضناه آنفاً بعض النتائج التى انتهى إليها من سبقوه إلى دراسة موضوع الخرجات العجمية فى الأزجال والموشحات العربيـة والعبرية بالنقد ، فتعرض لآراء شترن وغرسية غومس ومياس بييكروسا . وأشار إلى أن هناك خلافا بين علماء العبرية والعربية حول ذلك الموضوع ، ويبدو أن طريقته فى الاشارة إلى النتائج التى وصل إليها أولئك الأساتذة لم تعجب بعضهم وخاصة مياس بييكروسا وغرسية غومس ، فكتب هذا الأخير البحث الذى نتحدث عنه يؤيد فيه الآراء التى سبق أن أوردها فى مقال له مشهور عن الخرجات المستعربية فى مجلة الأندلس (مجلد ١٧ سنة ١٩٥٢ ص ٥٧—١٢٧) ، والمقال تمتاز بكل ما يمتاز به دراسات غرسية غومس من دقة وعمق وفهم صادق للشعر ومعانيه . وهو يصحح الكثير من آراء كانتيرا .

حسين مؤنس

أنباء

نشاط معهد الدراسات الاسلامية خلال موسم ١٩٥٦—١٩٥٧

يتم معهد الدراسات الإسلامية فى هذا العام سبع سنوات من حياته منذ أن أنشىء فى سنة ١٩٥٠ ، أما صحيفة المعهد فإنها توفى خلاله على خمس سنين ، ويسر المعهد أن يقدم بهذه المناسبة من المجلد الخامس لصحيفته عدداً خاصاً ممتازاً هو الذى نضعه اليوم بين أيدى القراء ، كما أنه لا يسعنا بهذه المناسبة إلا أن نسجل شكرنا لجميع العلماء الذين تعاونوا مع المعهد خلال السنوات الماضية وساعدوه على أداء رسالته الثقافية والعلمية سواء من العلماء العرب أو الأوربيين ، وأن نشيد بما بذلته وتبذله وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية المتحدة من جهود فى سبيل تدعيم هذا المعهد وتيسير أسباب التوفيق له ، وكذلك بما يظفر به المعهد من معاونة الهيئات الثقافية فى اقليمى الجمهورية العربية المتحدة ، وخاصة جامعة القاهرة التى ينال المعهد منها كل تأييد ، وإلى اهتمامها بأمره يرجع جانب كبير من الفضل فى توفيقه ، كما لا ننسى أن ننوه بالمعونة الصادقة التى لقيها المعهد من جانب السلطات والمؤسسات الثقافية الإسبانية التى لم تأل جهداً من قبلها فى تقديم أدلة جديدة على مدى الصداقة التى تربط بين الشعبين العربى والإسبانى .

دروس اللغة العربية :

قام المعهد على عادته بتنظيم دروس اللغة العربية فى مواعيدها المقررة ، فافتتحت الدراسة بالمعهد فى يوم ١٥ أكتوبر سنة ١٩٥٧ ، وقسم فيه الطلبة

حسب استعدادهم إلى فصلين دراسيين :

الفصل الأول (المبتدئين) : وعدد الملتحقين به تسعة وثلاثون طالبا .

الفصل الثانى (المتقدمين) : وعدد الملتحقين به عشرة طلاب .

وخصص لكل من الفصلين درسان فى الأسبوع فى يومى الاثنين والخميس من الساعة الخامسة إلى السادسة للفصل الأول ، ومن السادسة إلى السابعة للفصل الثانى . وكان يقوم بالتدريس لكلا الفصلين الدكتور محمود مكى وكيل المعهد .

وقد استمرت الدراسة فى المعهد حتى شهر يونيه ، واختتمت بحفلة شاى جمعت طلبة هذه السنة الدراسية وقدماء الطلبة ممن سبق أن درسوا فى المعهد فى سنوات دراسية مضت .

موسم المحاضرات :

كان فى النية أن يتسع موسم المحاضرات فى خلال هذه السنة الدراسية وأن تتنوع موضوعاتها إلى أبعد حد ممكن ، غير أن الاعتداء الثلاثى الغادر على مصر فى أواخر سنة ١٩٥٦ وما ترتب عليه من تلك الأزمة التى خرجت منها مصر والقومية العربية ظافرتين منتصرتين بحمد الله ، كل ذلك عمل على الحد من نشاط المعهد فى هذا الميدان ، فكان مجموع ما ألقى من هذا الموسم أربع محاضرات وحديثاً واحداً نورد بيانها فيما يلى :

١ — الأستاذ جومث تيو : « مشاهدات فى مصر » حديث ألقى بتاريخ ١٨ نوفمبر سنة ١٩٥٦ .

انتهز المعهد فرصة عودة الكاتب المعروف الأستاذ جومث تيو من الشرق العربى بعد رحلة جال أثناءها فى نواحى البلاد العربية ، فدعاه لإلقاء حديث فى دار المعهد ضمنه وصفا وعرضا لما رآه وشاهده فى رحلته وتحليلا للموقف

الحاضر فى الشرق الأوسط ، وبيانا للرسالة التى هيأت الظروف بلاد هذه المنطقة لحملها إزاء الحضارة الانسانية والسلام العالمى .

٢ — الأستاذ سيكو دى لوثينا : « غرناطة الاسلامية فى شعر الملاحم الاسبانية » ، ألقيت بتاريخ ١٥ فبراير سنة ١٩٥٧ .

٣ — الأب ج . كابار : « نواح جديدة من الفن المصرى القديم فى ظل الملك الفرعونى توت عنخ أمون » (مع صور بالفانوس السحرى) ، بتاريخ ٢٧ فبراير سنة ١٩٥٧ .

٤ — الأستـاذ ليوبولدو توريس بلباس : « مدن دائرة فى اسبانيا الاسلامية » بتاريخ ٤ مارس سنة ١٩٥٧ .

٥ — خايمه أوليفر أسين : « الأصول العربيـة فى ثقافة الدوق دى ريباس وإنتاجه » ، بتاريخ ٣٠ أبريل سنة ١٩٥٧ .

دراسات أعضاء البعثات :

١ — بعثة رعاية الشباب :

كانت وزارة التربية والتعليم بالإقليم المصرى — بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الشباب والتربية الرياضية — قد أوفدت إلى اسبانيا فى مايو سنة ١٩٥٦ بعثة لدراسة نظم رعاية وتوجيه الشباب فى اسبانيا ، وكانت البعثة مكونة من آنستين وثمانيـة من الشبان : الآنسات والسادة إحساس القلوب محمد فؤاد ، عواطف أبو العلا محمد ، عزت السيد إسماعيل ، جلال عمر الغزاوى ، سعيد حسن حشمت ، إميل عبد الملك ، اسماعيل صفوت ، حبيب فريد ، محمد نعمان صبرى ، أمين عبد الحميد الهنيدى ؛ وقد أتمت البعثة دراستهـا فى هذه السنة وبذل لها المسئولون الإسبانيون كل المعونة والتسهيلات اللازمة حتى أدت الرسالة التى أوفد المبعوثون من أجلهـا على الوجه الأكمل . كما قام معهد الدراسات

الإسلامية والملحق العسكرى السابق فى مدريد القائمقام عبد المنعم النجار بالإشراف على أعمال البعثة وبرامج دراستها .

وفى مايو سنة ١٩٥٧ أنهت البعثة أعمالها واستكملت دراساتها ، وعاد أعضاؤها إلى مصر ما بين ٢ و ٢٤ من شهر يونيه .

ب — أعضاء الإجازات الدراسية والبعثات :

واصلت الآنسة عطية هيكل خلال هذه السنة دراستها فى كلية الفلسفة والآداب بجامعة مدريد للحصول على إجازة الدكتوراه فى ميدان « الأدب الاسبانى الفرنسى المقارن » ، وتتناول رسالتها موضوع « إسبانيا وتأثيرها فيما ألفه الأديب الفرنسى بروسير ميريميه من آثار فكرية » ، تحت إشراف الأستاذ داماسو ألونصو ، وسوف تقدم هذه الرسالة إلى الجامعة فى غضون السنة الدراسية القادمة .

انتهت بعثة المثالين المصريين عضوى الاجازة الدراسية السيد عبد القادر مختار والسيد لويس فلسطين فى مدريد ، وسافر الأول عائداً إلى مصر فى فبراير سنة ١٩٥٧ ، أما الثانى فقد أقام معرضا لأعماله فى ديسمبر سنة ١٩٥٧ منهيا بذلك دراسته فى مدريد .

حـ — أعضاء المنح الدراسية الاسبانية :

كان من أهم الأهداف التى حرصت عليها البلاد العربية وإسبانيا فى توطيد دعائم العلاقات الثقافية بين الجانبين تبادل المنح الدراسية ، فخصصت إسبانيا أربع منح لمن يقع عليهم اختيار وزارة التربية والتعليم بالإقليم المصرى للدراسة فى مختلف معاهدها . وقد حرصت الوزارة على أن تتنوع ميادين هذه الدراسة وألا تقتصر على الدراسات النظرية بل تجاوزها إلى كثير من النواحى العملية والعلمية التى يمكن لمصر أن تفيد فيها من تجارب إسبانيا .

وقد وقع اختيار الحكومة على أربعة من الشبان للاستفادة من المنح الاسبانية الأربع ، وفيما يلي بيان بأسماء هؤلاء وميادين تخصصهم :

١ — السيد الطاهر أحمد مكى : اللغة والأدب الإسبانيان

٢ — السيد المهندس بدر الدين محمد موسى : رى الصحارى

٣ — السيد الدكتور مصطفى الزنيني : طب العيون

٤ — السيد الدكتور يحيى محمد حمدان : طب العيون

وقد وصل أعضاء هذه المنح إلى إسبانيا فى أبريل سنة ١٩٥٧ ، وبدأوا دراساتهم كل فى ميدان تخصصه ، فأما الأول فالتحق ببعض المعاهد الخاصة بتعليم اللغة الإسبانية حيث يعمل على الإلمام بقواعدها والتعمق فيها ، وأما الثانى فإنه يقوم بدراسة المؤسسات والإدارات التى تشرف على نظم الرى فى إسبانيا ، والمشروعات التى تضعها الحكومة لإيصال المياه إلى المناطق الصحراوية الجافة . والعضوان الأخيران من خريجى كلية الطب بالقاهرة ، وقد قدما إلى إسبانيا للاستزادة من دراستهما فى ميدان تخصصهما وهو طب رمد العيون ، مع الطبيبين المشهورين أروجا Arruga و بركير Barraquer فى برشلونة ، ومن المعروف مدى ما يتمتع به هذان الطبيبان العالميان من مكانة وشهرة فى تلك المادة .

المنح الدراسية المصرية لإسبانيا :

وقد قامت وزارة التربية فى الإقليم المصرى بدورها بمنح الحكومة الإسبانية أربع منح لمن يقع عليه الاختيار من الطلبة الإسبانيين ، وهذا بيان بأسماء الطلبة الأربعة الذين اختارتهم إدارة العلاقات الثقافية الاسبانية :

السيد ماريانو داراناس بيلايث Sr. D. Mariano Daranas Peláez

الآنسة ماريا مرثيدس ليو ألمانى Srta. Mª Mercedes Lillo Alemany

السيد خواكين بالبى Sr. D. Joaquin Valvé

السيد بدرو مارتينث مونتابث Sr. D. Pedro Martinez Montávez

وقد سافر العضوان الأولان إلى مصر ، أما الثانيان فإن منحتهما فى هذا العام الدراسى إنما كانت امتداداً للمنحتين اللتين كانا يتمتعان بها فى العام السابق .

وجميع هؤلاء الطلبة من خريجى كلية الفلسفة والآداب فى إسبانيـا ، وقد أوفدوا إلى مصر لكى يستزيدوا من اللغة العربية ولكى يتخصصوا فى فروع مختلفة من نواحى الثقافة العربية من أدب وتاريخ وآثار إسلامية وغير ذلك .

مطبوعات المعهد :

حرص المعهد على استكمال ما كان ينقصه من لوازم الطباعة سواء منها العربية أو الافرنجية ، حتى أصبحت مطبعته الآن قديرة على الوفاء بحاجات صحيفته ومطبوعاته .

وقد أوشك المعهد على الانتهاء من طبع كتاب « مختار الحكم ومحاسن الكلم » لأبى الوفا مبشر بن فاتك بتحقيق الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وسينتهى العمل منه تماما فى أوائل سنة ١٩٥٨ (انظر عن هذا النص المقال الذى كتبه الأستاذ شارل كوينتز فى هذا المجلد من القسم الافرنجى من الصحيفة) .

كذلك بدأ العمل فى نشر مجموعة الوثائق العربية الغرناطية التى أعدها المستشرق الأستاذ لويس سيكو دى لوثينا مع ترجمة إسبانيـة ودراسة تاريخية واجتماعية ولغوية (انظر عن هذه الوثائق مـا كتب فى أنباء المجلد الرابع من صحيفة المعهد سنة ١٣٧٥/١٩٥٦ ص ٢٢٣—٢٢٤) .

علاقات ثقافية بين المعهد وبعض جمهوريات أمريكا اللاتينية :

وفى أوائل فبراير ١٩٥٧ مر بالمعهد السيد الدكتور حسين مؤنس المدير العام لادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم (إذ ذاك) عائداً من أمريكا الجنوبية

بعد أن طاف بعدد من جمهورياتها فى بعثة تعريف وصداقة موفدا من قبل مصلحة الاستعلامات ، وأطلع المسئولين فى المعهد على النتائج الثقافية لهذه الرحلة واقترح أن يكون المعهد — بحكم مركزه وطبيعة عمله — مركز العلاقات الثقافية بين العالم العربى وجمهوريات أمريكا اللاتينية إلى أن يتم إنشاء مراكز ومكاتب ثقافية هناك .

وقد أنشأت البعثة خلال هذه الرحـــلة مراكز ثقافية عربية فى كل من ليما عاصمة بيرو وكيتو عاصمة الأكوادور وبوجوتا عاصمة كولومبيا ومدينة المكسيك وأنشأت ناديا لشباب العرب فى بوجوتا عاصمة كولومبيا ، وكذلك وثقت العلاقات مع نواد ثقافية أنشأها العرب فى أمريكا الجنوبية منذ زمن بعيد مثل النادى الثقافى الشيلى العربى فى سنتياجو دِ شيلى .

وهذه المراكز التى أنشئت تعتبر أسُساً لمراكز ثقافية عربية أمريكية تجمع عناصر من أفراد الجاليات العربية والظاهرين من رجال العلم والثقافة فى تلك البلاد ، ويسمى كل منها معهداً ، وهى تسمية عامة تطلق على المنشئات التى هى من هذا النوع فى بلاد أمريكا اللاتينية ، وهى تقوم مستقلة بنفسها فى تمويلها وتوجيه شئونها ، وتتولى الجهات الثقافية فى البلاد العربية تزويدها بالصحف والكتب والمجلات ونشرات الأخبار وما إلى ذلك مما يجعل أعضاءها على علم بالتقدم العلمى والثقافى فى بلاد العروبة .

وقد عُهد إلى المعهد فى موافاة المراكز الجديدة بكل ما يستطيع من المطبوعات ذات الطابع الثقافى ، وأخطرت هذه المراكز بدورها بأن تتصل بالمعهد لطلب كل ما تمس حاجتها إليه من المطبوعات أو المعلومات عن البلاد العربية ، وتولى المعهد من ذلك الحين تلك المهمة فبدأ يرسل إليها بانتظام كل ما أمكنه ارساله من المطبوعات الثقافية والعلمية ، وكتبت إليه هذه بما تطلب ، ووضع بذلك أساس طيب لتوثيق العلاقات الثقافية بين العرب فى اوطانهم ومهاجرهم وأصدقائهم فى أمريكا اللاتينية ، وفيما يلى ترجمة وثائق انشاء هذه المعاهد والمراكز :

١ ــ المركز الثقافى المصرى المكسيكى

العنوان :

Instituto Cultural Mexicano-Egipcio
Reforma, 41. 8.
Colonia Partades
Mexico. 13 D. F.

عقد فى مدينة المكسيك اجتماع فى الساعة الحادية عشرة من ٣٠ يناير سنة ١٩٥٧ ، حضره ممثلا الحكومة المصرية الدكتور حسين مؤنس والسيد محمد الخطيب ، والسادة أجناسيو مورينو ناجلى ، وفرنسسكو فنيجاس وأرتورو نافارو والمهندس الكيميائى خوسيه جونثالس والآنسة إستيلا نافارو ، وذلك للاتفاق على الأعمال التى ينبغى أن تقوم بها اللجنة المنظمة للمعهد الثقافى المصرى المكسيكي ، رغبة فى تدعيم العلاقات الودية والتبادل الثقـافى بين المكسيك ومصر ، وتحقيق الأهداف المشتركة بين البلدين .

ويقوم المعهد بما يلى :

أولا — تنشيط كل ما من شأنه تدعيم التبـادل بين مصر والمكسيك ويشمل ذلك :

(ا) تبادل الكتب بين الجامعات فى كلا البلدين .

(ب) تبادل الفنانين والأساتذة والطلبة . . . الخ

ثانياً — السعى لدى السلطات الحكومية والجامعية لتحقيق الغاية السالفة الذكر .

ثالثاً — بث المعلومات الخاصة بالنواحى التاريخية والثقافيـة والاجتماعية عن مصر والعالم العربى فى المكسيك ، وذلك بواسطة المحاضرات والمعارض والمطبوعات وجميع الوسائل التى تتفق عليها إدارة المعهد .

رابعاً — تعزيز الروابط الودية بين شعب المكسيك والشعب المصرى ، أملا فى تقوية أسباب التفاهم المتبادل .

خامساً — تقوم اللجنة المنظمة باتخاذ الوسائل اللازمة لتأليف مجلس الادارة الذى يتولى شئون المعهد الثقافى المكسيكى المصرى وذلك فى أقرب وقت .

وينبغى أن تتخذ هذه اللجنة الخطوات اللازمة لوضع الأسس الخاصة بالنظام الأساسى للمعهد وفقاً لمقتضيات القوانين فى المكسيك حتى يتمكن فى المستقبل من حيازة أموال ، والتعاقد على التزامات . . . الخ فى نطاق ما تستلزمه أعماله .

وتم الاتفاق على تعيين السنيور فرنسيسكو فنيجاس انجيانو سكرتيراً عاما للمعهد والسينيوريتا استيلا نافارو دياس سكرتيرة للحفلات ، على أن يتولى كل منهما أعباء منصبه .

وقد وقع المحضر السادة المذكورة أسماؤهم فيما بعد ، على أن يسجل هذا المحضر أمام الموثق ليصلح أساساً للوائح المعهد ونظمه الأساسية .

(إمضـــاءات)

حسين مؤنس — محمد الخطيب — رشيد عبد الخالق
Rashid Abdul Khalek

وديع أبو الحسن
Wadih Bulhazen

فرنسسكو فنيجاس
Francisco Venegas

ارتورو نافارو
Arturo Navarro

استيلا نافارو دياس
Estela Navarro Díaz

*

٢ — المعهد الاكوادورى العربى :

عقد بدار السنيور سعد الدين دسوم فى كيتو عاصمة جمهورية الإكوادور اجتماع فى الساعة الثامنة مساء ١١ يناير سنة ١٩٥٧ حضره فريق من الشخصيات

البارزة فى الأوساط الثقافية بالإكوادور كما حضره أبناء الجالية العربية ، وتم الاتفاق على تأسيس المعهد الإكوادورى العربى ، الذى يهدف إلى توطيد العلاقات الثقافية بين إكوادور والبلاد العربية .

وبعد تبادل الرأى فى تأليف مجلس الادارة تم انتخابه على الوجه التالى :

العنوان :

Instituto Ecuatoriano Arabe
Casilla 52.
Quito, Ecuador.

الأعضاء

الرئيس : السنيور دون بابلو هانيبال فيلا	Dr. Pablo Anibal Vela
نائبا الرئيس : السنيور دون بشاره رعد	Don Bishara Raad
« دون سعد الدين دسوم	Don Sadedin Dassum
السكرتير المنظم : « دون أنطونيو شدياق	Don Antonio Chediak
سكرتير الصحافة : « دون خيرالدو شريبوجا	Sr. Giraldo Chiriboga
« الشئون الداخلية : السنيور استيفانو إيسانياس	Sr. Estefano Isanias
« الشئون الاقتصادية : السنيور دون خوان توما	Don Juan Tomé
« الحفلات : السنيور أنطونيو خورى	Don Antonio Khuri

أعضاء فخريون :

السنيور دون إيوخينو دى خانون	Don Eugenio de Janon
« الدكتور بومبيو مونتالبو مونتيرو	Dr. Pompeio Montalvo Montero
« دون سليمان عبد ربه	D. Salomon Amador
« « إلياس نادر	D. Ilias Nader

السنيور دون أبو سعيد دسوم	D. Busid Dassum
» » خوسيه حايك	D. José Haik
» » جبريل خورى	D. Gabriel Khuri
» » الفريدو المر	D. Alfredo Almur
» » خورخ شدياق	D. Jorge Chediak
» » مكرزل	D. Mocarcel
» » ابراهيم رمضان	D. Ibrahim Ramadan
» » عبد ربه داود	D. Amador Daud
» » بيير حتى	D. Pierre Hitti
» » ميشيل حتى	D. Miguel Hitti
» » جيرمو مصلح	D. Guillermo Missle
» » بهيج الصلح	D. René Sloh
» » خورخ بربا	D. Jorge Berba
» » منير رمضان	D. Monir Ramadan
» » داوود عبد ربه	D. David Amador

إمضاءات

وبعد الفراغ من انتخاب أعضاء مجلس الادارة ألقى الدكتور حسين مؤنس مدير إدارة الثقافة كلمة بسط فيها الموقف الحالى فى مصر ، وبين أهمية الثقافة العربية والحاجة إلى توطيد عرى الصداقة بين العرب والأمريكيين اللاتين ، وإلى توسيع نطاق العلاقات الثقافية بين الإكوادور والبلاد العربية ، وتعاقب الخطباء على أثر ذلك فنوهوا بأهمية هذه الروابط والدور الهـام الذى سيضطلع به هذا المعهد ، وقد تم إنشاؤه بحضور عضوى البعثة المصرية وهما الدكتور حسين مؤنس والسيد محمد الخطيب .

المعهد البروانى العربى :

العنوان :

Dra. Laura Caller
Secretaria del Instituto Peruano-Árabe de Cultura
Colmena Izquierda 1311
Edificio Ambassador
Lima - Peru.

عقد اجتماع فى فندق بوليفار بليما ضم بعض الشخصيات البارزة من مختلف الأوساط الثقافية والاجتماعية ، وذلك فى الساعة الثانية عشرة من يوم ٥ ديسمبر سنة ١٩٥٧ ، وقد تم فى هذا الاجتماع الاتفاق على إنشاء المعهد البروانى العربى الذى يهدف إلى توثيق عرى الصداقة بين بيرو والبلاد العربية .

ثم انتخب أعضاء مجلس الادارة بالإجماع على الوجه التالى :

مجلس الادارة

الرئيس : الدكتور كارلوس بانبارين	Dr. Carlos Banbaren
نائب الرئيس : السنيور جيرمو زرزر	D. Guillermo Zarzar
» » : الدكتور خوسيه أنطونيو أنثناس	D. J. Antonio Encinas
السكرتيرة المنظمة : الدكتورة لورا كاير	Doctora Laura Caller
سكرتير الشئون الداخلية : السنيور الفونسو برانتش	D. Alfonso Brantch
» » الخارجية : » ميشيل عبد الله	D. Miguel Atala
» » الاقتصادية : » عيسى جحا	D. Salvador Guia
» الصحـــافة : » جونثالو روسى	D. Gonzalo Rossi
هيئة سكرتيرية الحفلات : سيسيليا سابلا وك. زياجرى	Srta. Cecilia Sabla Srta. Carmela Ziagré
سكرتير الشئون الثقافية : فيكتور س. مورينو	D. Victor S. Moreno

أعضاء فخريون :

السنيور كارلوس داغا	D. Carlos Daga
الدكتور أوريل جارثيا	D. Aurelio García
« ثيسار جوارديا مايورجا	Dr. César Guardia Majorca
« لويس ألبرتو سانش	Dr. Luis Alberto Sánchez
« لوثيانو كاستيليو	Dr. Luciano Castillo
السنيور جوستافو فالكارثل	D. Gustavo Valcarcel
« أليخاندرو رومووالدو فالى	D. Alejandro Romualdo Valle
« أوجوستو سالاذار بوندى	D. Augusto Salazar Bondi
« فرانسسكو مونكلوا	D. Francisco Moncloa
الدكتور رافائيل أجيلار	Dr. Rafael Aguilar
« لويس هنريك جالفان	Dr. Luis Enrique Galvan
« جوستافو ساكو	Dr. Gustavo Saco
الدكتور ليونيداس كلينج	Dr. Leonidas Kling
المهندس فرناندو بيلاندى ترى	D. Ing. Fernando Bilandi
« سنتياجو أخرتو	D. Ing. Santiago Agerto
السنيور ماثيدونيو دى لا تورى	D. Macedonio Dilatori
الدكتور لويس فالكارثيل	Dr. Luis Valcarcel
السنيور أوخنيو عبد الله	Sr. Eugenio Atala
الدكتور سكستو كويلوخرا	Dr. Sexto Quilojra
السنيور يوسف زرزر	D. José Zarzar
السنيور كارلوس أبو سعده	D. Carlos Busada
« عيسى أبو قطه	D. Jesús Bocota

السنيوره لولا دى عبد الله	Sra. Lola de Atala
السنيور عيسى عبد الله	D. Jesús Atala

الإدارة الثقافية :

السنيور سينو أوركتا	D. Sino Orqueta
« راوول جالدو باجاثا	D. Raúl Galdo Bagaza
السنيوريتا كارميلا إيثاجرى	Srta. Carmela Yzagri
السنيور فرنندو فونتاليدا	D. Fernando Fontalida
« هوجو نيرا	D. Hugo Nera
السنيوريتا استيلا كاستيليانو	Srta. Estela Castiliano
« الدكتورة هلينا هورتادو	Srta. Doctora Helena Hurtado
السنيور خورخ نعمه	D. Jorge Nemi

وبعد الانتخاب ألقى الدكتور حسين مؤنس الأستاذ بجامعة القاهرة ومدير إدارة الثقافة كلمة بسط فيها الموقف الحالى فى مصر والبلاد العربيـة واهتمام العرب بقضايا امريكا اللاتينية ورغبتها فى توثيق العلاقات معها ، وعن المكانة التى تحتلها جمهورية بيرو من نفوس العرب وإعجابهم بكفاحها فى سبيل استكمال حريتها .

وتعاقب الخطباء بعد ذلك فنوهوا بأهمية هذه الروابط والدور الهام الذى سيضطلع به هذا المعهد ، وقد تم تأسيسه بحضور أعضاء البعثة الثقافية المصرية التى تضم الدكتور حسين مؤنس والسيد الخطيب .

ثم وقع الحاضرون على محضر التأسيس .

٤ — المعهد الكولومبى العربى :

العنوان :

Dr. Eduardo Kronfli
Secretario General del Instituto Colombo-Arabe
Carrera 80, No. 11-12.
Oficinas 501-502 Edificio Lavarde.
Bogotá, Colombia.

عقد اجتماع فى دار السنيور تيوفيلو كرونفلى بمدينة بوجوتا عاصمة جمهورية كولومبيا فى ١٨ يناير ١٩٥٧ ، ضم عدة شخصيات بارزة من مختلف الأوساط العلمية والاجتماعية ، وقد تم الاتفاق على إنشاء معهد كولومبى عربى يهدف إلى تدعيم العلاقات الودية بين كولومبيا والبلاد العربية . وقد تم انتخاب أعضاء مجلس إدارة المعهد على الوجه التالى :

مجلس الإدارة

الرئيس الفخرى :	الدكتور لويس لوبث دى ميسا	Dr. Luis López de Mesa
الرئيس :	« الفونسو ملوك	Dr. Alfonso Meluk
السكرتير العام :	« إدواردو قرنفلى	Dr. Eduardo Kronfli
نائبا الرئيس :	« موسى بريتو	Dr. Moses Prieto
	ألبرتو إجيلير كاماتشو	Dr. Alberto E. Camacho
سكرتير العلاقات العامة :	السنيور جوسف شاليلا	Dr. José Chalela
السكرتير الادارى :	« إلياس الرماوى	D. Ilias Rima
أمين الصندوق :	« شهيد نعمه	D. Chaid Nemé
هيئة سكرتيرية الحفلات :	« يوسف جلاد	D. José Galad
:	« روبرتو هـ. سوتو	D. Roberto Herrera Soto
سكرتير الصحافة :	« فيلكس توربای	D. Félix Turbay

سكرتير الدعاية : السنيور خليو سيزار توربای D. Julio César Turbay
القائم بالشئون القانونية : « تيوفيلو الضو D. Teófilo Dau
المساعد : « سلامة عثمان D. Salama Ossman
أعضاء : أعضاء فخريون

وبعد انتهـــاء الانتخاب تكلم الدكتور ألفونسو ملوك بإفاضـة فبين الحاجة إلى تدعيم عرى الصداقة بين جمهورية كولومبيا والبلاد العربية والرغبة فى توسيع نطاق العلاقات الثقافية بين العـالم العربى وأمريكا اللاتينية . ثم تحدث الدكتور ادواردو قرنفلى فعرض لتـاريخ الشعوب العربية بإيجاز ، ونوه بأهمية هذه الشعوب فى الزمان والمكان ، وأشار إلى نهضة العالم العربى ونوه بصفة خاصة بالرسالة الجامعة التى اختطها الرئيس جمال عبد الناصر ، ودعا إلى وحدة سائر العرب المقيمين فى كولومبيا دون نظر إلى ما قد يفرق بينهم من عنصر أو دين ، وأشار إلى « أهمية الرسالة التى حملها إلى كولومبيا الزائران المصريان ، وهما عضوا بعثة الصداقة التى أوفدتها الجمهورية المصرية ، والتى قدمت إلى بلادنا لوضع الأسس الخاصة بتنظيم نشاط الجالية العربية ، حاملة رسالة أخوة بين كولومبيا والدول العربية » .

ثم ختم الدكتور مؤنس الحفل بكلمة موجزة بين فيها للحاضرين أهمية الرسالة التى قدم من أجلها بالنسبة للبلاد الناطقة بالضاد ، ورسم صورة حماسية للثورة المصرية منوهاً على وجه التفصيل بأهمية البعث العربى ، ودعا إلى إقامة هيئة فى كولومبيا قادرة على دعم الأخوة بين أهل كولومبيا والعرب ، توطئة لوضع خطة مشتركة تقوم على التقارب الثقافى والروحى والوطنى بين الشعوب الناطقة بالاسبانية والشعوب العربية ، ليكون ذلك سبيلا إلى وضع أسس المنظمة التى أشار إليها ، ودعا أخيراً دعوة حارة من أجل الأخوة والاتحاد فى سبيل القضية المشتركة .

ثم وقع المجتمعون على المحضر وبذلك أصبح المركز الكولومبى العربى مؤسساً .

ملخصـــات

للأبحاث المحررة بالاسبانية من هذا المجلد

Jacinto Bosch Vilá : *Los documentos árabes del Archivo Catedral del Huesca*

خثنتو بوسك بيلا : الوثائق العربية المحفوظة فى كاتدرائيـة وشقـة . (ص ١ — ٤٨)

تولى السيد خثنتو بوسك بيلا تدريس اللغة العربية فى جامعة سرقسطة من سنة ١٩٤٧ ، وقد تخصص فى اثناء ذلك فى تاريخ المسلمين والحضارة الاسلامية فى اقليم الثغر الأندلسى الأعلى ، وقد سبق أن نشر له المعهد رســـالة باللغة الاسبانية عن تطور الثقافة الاسلامية فى الثغر الأعلى (سنة ١٩٥٤)

وهو فى هذا المقال ينشر مجموعة من الوثائق العربية المحفوظة فى كاتدرائية وشقة ، مواصلا بذلك عمله فى نشر هذه الوثائق ، فقد سبق أن نشر فى المجلد الأول من سلسلة الأبحاث المهداة إلى الأستاذ مياس بييكروسا تكريما له مجموعة منها ، وقد اكسبه ذلك العمل خبرة طيبة بالوثائق العربية وقراءتها وتفسيرها والتعليق عليها .

بدأ الأستاذ بوسك بيلا فذكر كل ما نشر من الوثائق العربية والعبرية التى عثر عليها فى دور المحفوظات والكنائس فى برشلونة وسرقسطة وغيرها من مدائن الثغر الأعلى الأندلسى . ثم أورد بيانا بالوثائق التى ينشرها فى مقاله الحالى وهى :

رقم الوثيقة	تاريخها	موضوعها
١	جمادى الثانية ٥٠٤/نوفمبر ١١٤٥	اقرار بِدَيْن
٢	ذو الحجة ٥٤٨/فبراير ١١٥٤	مبادلة
٣	« « ٥٤٩/فبراير ١١٥٥	بيوع
٤	« « ٥٧٣/يونيو ١١٧١	اقرار بدين
٥	محرم ٥٧٩/مايو ١١٨٣	مبادلة
٦	أول شعبان ٥٩٨/٢٦ أبريل ١١٠٢	بيوع
٧	العشرة الأولى من شعبان ٥٩٩/١٥—٢٤ ابريل ١٢٠٣	مبادلة
٨	جمادى الأولى ٦١٢/سبتمبر ١٢١٥	بيوع
٩	« « ٦١٢/ « ١٢١٥	«
١٠	شعبان ٦٢٧/يوليو ١٢٣٠	«
١١	رمضان ٦٣٥/مايو ١٢٣٨	اقرار بدين
١٢	جمادى الثانية ٦٦٧/فبراير ١٢٦٩	بيوع

وقسم البحث إلى الأقسام التالية :

١ — القواعد التى اتبعت فى نشر هذه الوثائق :

رتب الناشر الوثائق ترتيبا زمنيا ، وأورد النص العربى للوثيقة وأتبعه بترجمتها الاسبانية . وقد نشر النصوص كما هى ، بما فيها من أخطاء كتابية واملائية ، وأشار إلى بعضها فى الهوامش ، وربما أضاف الهمزات الناقصة فى بعض الأحيان .

وأشار إلى أن الوثائق كلها تبدأ بالبسملة . وقد ترك ترجمتها فى النص الاسبانى ورسم أسماء الأعلام فى الترجمة بحسب ما وردت فى الأصل العربى ،

على اعتبار أنها الصور الحقيقية التى كانت أسماء الاعلام تنطق بهـا على ألسنة المدجنين ومن يعاملونهم فى ذلك الحين . وكذلك أورد فى نهاية كل وثيقة ما عسى أن يكون قد دون على ظهرها من ملاحظات واضافات .

٢ — الخصائص الكتابية والخطية ، ملاحظات بيليوجرافية :

ذكر أن كل الوثائق مكتوبة على ورق البرشمان على وجه واحد وبالخط المغربى والحبر أسود أو بنى ، والكثير من الحروف تنقصه النقط والهمزات وما إلى ذلك . وكل الوثائق مؤرخة بالتـاريخ الهجرى ، وبعضهـا يحمل مقابله بالتاريخ الميلادى إلى جانب الهجرى ، وبخلاف الوثائق العبرية والعربية التى سبق أن نشر بعضهـا ، لا يوجد اسم المكان ، ولكنه استطاع تحديد المكان بمـا ذكر من أسماء الحارات والاحياء ، وتبين أن الوثائق كلهـا جرت بين ناس من أهل وشقة ، أى أنها حررت فيهـا . وكل الشهود الموقعين على الوثائق مسلمون ، ولا يوقعونها بأيديهم بل يكتبها الموثق مسبوقة بعبارة « كتب عنه وبأمره وبحضره » . وفى وثيقة واحدة وجد اسم شاهد نصرانى هو غرسية يوانس اليستسية García Iohanes Justicia (أى قاضى العقود) . وقد أشير فى نصوص الوثائق إلى الأخطاء التى وردت فيها وصححت بمحضر الشهود .

٣ — اللغة العربية للوثائق :

أشـار المؤلف إلى ذيوع استعمال اللغة العربية فى الوثـائق والعقود لا بين المدجنين بعضهم وبعض وبينهم وبين النصـارى بل كان اليهود يستعملونها فى وثائقهم أيضا ، وربما كتبوها بحروف عبرية ، ثم أورد بعض الملاحظات على كتاباتهم العربية .

٤ — أسماء الأعلام العجمية :

أورد المؤلف فى ص ٩٧ ثبتا بالأسماء الأعجمية التى وردت فى الوثائق مرسومة بالعربية وأتى برسمها بالحروف اللاتينية مع تفسير ما غمض منها .

وأعقب ذلك بقائمة ذكر فيها الوظائف الدينية وغير الدينية والحرف التى ورد ذكرها فى الوثائق باسبانية تلك الأيام التى كانت تعرف بعجمية أهل الأندلس ، وهذه القائمة على صغرها عظيمة القيمة من الناحيـة اللغوية الفيلولوجية ، وخاصة إذا قارناها بغيرها مما ذكره من نشروا وثائق مماثلة أو نشروا نصوصا موريسكية أو مدجنية .

٥ — أسماء أعلام المواضع :

أحصى المؤلف نحو أحد عشر مصطلحا واسما من أسماء المواضع ورد ذكرها فى الوثائق . فأما المصطلحات فمنها « الحومة » ويراد بها الحى من أحياء وشقة « والحوز » و « الربض » والمراد بهما المنطقة التابعة للبلد أو ظواهره أو ضواحيه الواقعة خارج الأسوار . ولكنه يضيف أنه لا يمكن القول بأن استعمال هذا المصطلح دقيق فى تلك الوثائق .

ثم تعرض لبعض أسماء أحياء وشقة مثل المقيبرة وتتبعها فى الصور الاسبانية التى وردت فى الوثائق مثل Almacoriellya وقال إن هذه الصورة الاخيرة وما يشبهها تصغير للفظ Almecora المحرفة من لفظ « المقبرة » العربى . وكذلك لفظ المريج أو الميريج الذى يرد فى النصوص الاسبانية بصور شتى ، وهو فى المصطلح الحالى لمدينة وشقة Almeriz . وأشار إلى أن بعض المصطلحات العربية ترجمت بمعناها إلى الاسبانية ، ومن ذلك الحى المسمى Barrio de la Mesa فهو مترجم عن : حومة المائدة . ثم أتى بذكر ستة من أسماء المواضع التى وردت فى الوثائق وما يقابلها فى مصطلح العصور الوسطى والمصطلح الجارى اليوم .

٦ — ملاحظات ذات أهمية قانونية :

ويعرض المؤلف بعد ذلك ما استخلصه من الوثائق من الفوائد المتعلقة بالتشريع والقانون ، فيعرض للضرائب والرسوم التى كانت تجبى على البيوع وعمليات البدل وما إلى ذلك ، ثم يدرس صيغ العقود ويبدى ملاحظات على الأشخاص الذين قاموا بالعمليات المبينة فى الوثائق ، فتبين مثلا أن أغلبهم من رجال الدين أو هيئات دينية وان الوثائق تدل على أن البائعين فى معظم الحالات مسلمون وأغلبهم من أهل الحرف .

٧ — بيان بأسماء الأعلام من المسلمين واليهود الواردة فى الوثائق :

ثم يلى ذلك نصوص الوثائق ، كل منها مشفوعاً بترجمته الاسبانية مع تعليقات ضافية جدا على ما فيها من مشكل القراءة أو مشتبه المعنى .

وقد أوردنا فى نهاية البحث صورا فوتوغرافية للوثائق كلها .

José María Millás Vallicrosa: *El quehacer astronómico de la España Árabe* (pp. 50-64)

خوسيه ماريا مياس بييكروسا : نشاط الدراسات الفلكية فى الأندلس (ص ٥٠ — ٦٤)

يعرف قراء هذه الصحيفه العلامة المستشرق الأستاذ بييكروسا صاحب الأبحاث والدراسات الطائرة الصيت فى تاريخ العلوم عند عرب الأندلس وتاريخ الأدب العبرى فى اسبانيا خلال العصور الوسطى ، وفى المجلد الرابع من هذه الصحيفة نشرنا له دراسة عن علم الفلاحة عند عرب الأندلس ، وقد طلبنا إليه هذه المرة أن يحدثنا عن الدراسات الفلكية فى الأندلس ، فألقى محاضرة بدار المعهد فى الموضوع ، ثم راجعها واكملها لتكون مقالا من مقالات هذا المجلد ، وهذا هو نصها الذى نشرناه ونوجزه الآن .

بدأ الأستاذ بيكروسا فتحدث عن العلاقات الثقافية بين المشرق والأندلس ، وقال إن تلك العلاقات لم تقتصر على الشعر والأدب ، بل تناولت العلوم أيضاً ، فقد أرسل عبد الرحمن الأوسط شاعره عباس بن ناصح الثقفى إلى المشرق لكى يجلب له ما يتيسر له من كتب العلوم ، ثم أرسل الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى امبراطور بيزنطة قسطنطين الرابع المعروف بالأرجوانى Porphyrogenetos يطلب إليه أن يبعث إليه بنسخة من كتاب ديوسقوريديس فى الأعشاب والطب ، فبعث إليه بنسخة اغريقية يحملها الراهب نيقولا الذى نقلها إلى اللاتينية ، ثم قام نفر من عجم الأندلس بنقلها إلى العربية ، وقد عثر على نصهـا العربى وقام على نشره سيزار دوبلر وإلياس تيريس . وفى ذلك الوقت أزهرت فى اسبانيا العلوم الأربعة التى اشتهر أمرها فى تلك العصور وهى الفلك والرياضيات والجبر وحساب المثلثات ونتيجة لذلك ظهر فى الأندلس بعد ذلك دراسات الطب والصيدلة والفلاحة . وللعلوم الأربعة الأولى أهمية عظمى ، فهى تكاد أن تكون الأساس الذى قامت عليه دراسات العلوم الطبيعية فى الأندلس . ولقد أخطأ رينان عندما قال إن مساهمة العرب فى ميادين العلوم لا تعدو أن تكون حلقة صغيرة فى تاريخها الطويل ، وإن ترجمات العرب اضاعت الكثير من مادة أصولها ، فبين أيدينا من الشواهد ما يدحض هذا القول ، ونستطيع أن نؤكد أن نقول العرب من اليونانية أو اللاتينية كانت موفقة جداً ، وأنهم كانوا لا ينقلون إلا إذا وضعوا أيديهم على مخطوطات جيدة كانوا يطيلون البحث فى نواحى الشرق الأوسط حتى يعثروا عليها ، وأن جهدهم لم يقتصر على النقل بل فيه انشاء وابتداع بعيدا المدى والأهمية ، نعم إنهم بدءوا بجمع كتب اليونان والفرس والهنود ، ولكنهم انتفعوا بما فيها وأنشأوا على أساسها ، بحيث لا يمكن أن نقص تاريخ العلم دون أن نقف طويلا عند بغداد . وتاريخ العلم فى العصور الوسطى يبدأ فى الاسكندرية ثم ينتقل إلى بغداد فقرطبة فباريس فأكسفورد .

وكان لأهل الهند تراث علمى له خطره ترجع أصوله إلى ما أدخله الاسكندر الأكبر إلى بلادهم من أصول العلوم ، وقد انتفع الهنود بها ومزجوها بما لديهم من ثمار تجاربهم ومشاهداتهم الطويلة فى ميدان العلم ، وتمكنوا من تصويب حساب اليونان للأقواس معتمدين على أسس هندسية تعطى نتائج أدق مما يؤدى إليه قياسها بالخيط . وكان من نتائج ذلك نشأة علم حساب المثلثات عندهم فى احضان الفلك ، ثم استفادوا منه بعد ذلك فى قياس الابعاد الفلكية . وهناك قول آخر اشتهر به الهنود ، وكان له أثر بعيد فى العلوم والفلسفة عندما أخذه عنهم العرب ، وهو قولهم بأن كل شىء فى الوجود يسير فى دائرة كلما فرغ من دورة بدأ التالية . ولا ينبغى أن نغفل ذكر الفرس فى تاريخ العلوم عند العرب ، فقد كانت لديهم متواترات علمية اعتمدت على ما نقله إليهم السريان والنساطرة واليعاقبة من أصول العلم اليونانى .

وقد بدأت طلائع النهضة العلمية فى بغداد أيام المنصور ، ففى أيامه قام الفزارى بنقل السدهانتا إلى العربية وسماها حساب السندهند وهو قائم على حساب الأقواس بالتقدير الهندسى وعلى القول بدورة الحياة فى عالم النجوم والاجرام السماوية . وفى أيام المنصور أيضا ظهر محمد بن موسى الخوارزمى الرياضى الفلكى ووضع مؤلفاته المعروفة ، ولا زلنا نذكر اسم الخوارزمى فى قولنا « اللوغاريتمات » فاسمها مشتق من اسمه ، وكان الخوارزمى من أصل فارسى فجعل حسابه للزمان قائما على أساس التاريخ الفارسى وأخذ عن الهنود ونقل عن بطليموس .

ثم أزهرت العلوم ازهارا عظيما فى عهد المأمون العظيم . فلم يكتف علماء العرب بالنقل والمقارنة ، بل نراهم يجمعون بأنفسهم وينشئون آلات اسطرلاب بأيديهم ويقومون بتسطيح الكرة لقياسها . وقد كان العرب فنانين حقا فيما أنشأوه من اسطرلابات معدنية . وأدخلوا تعديلات هامة على ما صنعه اليونان والسريان منها ، وتقدموا تقدما عظيما بقياس مساحة الأرض ، ثم وصفوا الزيج المأمونى المشهور على أسس « ممتحنة » كما يقولون فى مصطلحهم ، أى مشاهدة

مجربة ، وقد وضع هذا الزيج جماعة من أعلام الفلكيين والرياضيين مثل يحيى ابن أبى منصور وعيسى بن على .

وفى ذلك العصر وضع الفلكى حبش زيجه الذى سماه الزيج الممتحن وقد أقامه على أساس حساب السندهند ، ثم اختصره فى مؤلف أصغر ، وفى نهاية القرن التاسع الميلادى ظهر فلكى من أشهر من عرفت العصور الوسطى هو الفرغانى الذى وصلت مؤلفاته إلى الشاعر الايطالى دانتى مترجمة إلى اللاتينية ، وجاء ذكرها فى الكوميديا الالهية ، ثم ظهر البتانى ، وهو أشهر من الفرغانى وأعظم ، وكان من صابئة حران ، وكانت حران مهداً من مهاد العلم نجا من عسف البيزنطية وازهر فى رعاية العرب . وكان الصابئة يعبدون النجوم ، ولهذا فقد كان اهتمامهم بأمرها عظيما . ثم ظهر بعد ذلك بقليل الفلكى المصرى على بن يونس واضع الزيج الحاكمى المشهور ، وهو منسوب إلى الحاكم بأمر الله الفاطمى .

ثم تحدث الكاتب عن انتقال العلم المشرقى إلى الأندلس ، فذكر كيف وصلت إلى قرطبة على أيام الناصر رسالة فى الكرة للفلكي القيروانى دناش بن تميم رسالة فى الاسطرلاب للفلكى المصرى ما شاء الله ، وكيف لقيت لهذه الرسالة اقبالا عظيما فى أوربا بعد ترجمتها إلى اللاتينية .

وانتقل إلى الكلام عن اهتمام المستعربين فى الأندلس بالعلم ، وتحدث عن الأسقف رسيسموند Recísmundo الذى يعرف عند العرب باسم ربيع بن زيد والذى وضع تقويمه المعروف الذى نشره دوزى ، وهو تقويم قائم على الفلك والنجوم معاً ، وقال اننا ينبغى أن نذكر أن الثقافة اللاتينية كانت إلى ذلك الحين بعيدة عن ذلك النشاط العلمى كله ، ولم يكن لاصحابها علم بالحساب أو الرياضة وضرب أمثلة بما نجده عند سان ايزيدور وكاسيودوروس من معلومات رياضية صبيانية ، وذكر كيف أن المستعربين حملوا علم العرب إلى مملكتى أزغون وليون وكونتية برشلونة . وتحدث عن جربرت ذلك الراهب الشاب

الذى أتى به كُنت برشلونة بوريل من جنوبى فرنسا إلى مدينة فيك Vich فى قطلونية ليدرس الرياضيات على اسقفها أتو . وعلى مقربة من فيك توجد مدينة ريبول Ripoll وكانت فيها مكتبة من أغنى ما عرفت أوروبا فى القرن العاشر ، وقد احترقت عام ١٨٣٥ ، وكانت تضم كتبا كثيرة عن الرياضيات والفلك عربية أو مترجمة عنها فعكف عليها جربرت ودرسها ، ثم انتقل إلى قرطبة ليستزيد من العلم ، ثم عاد إلى أوروبا كأول سفير للعلم العربى فيها فأدهش الناس بما حمله إليهم من عجائب الفلك والرياضيات والحساب ، ثم عين رئيسا لمدرسة كاتدرائية رانس Reims فى فرنسا ، ثم مؤدبا لابن الامبراطور أتو ثم بابا باسم سلفستر الثانى . ثم تحدث الكاتب عن المخطوط رقم ٢٢٥ من مخطوطات مكتبة ريبول الحالية وقال إنه مجموع عظيم من المقالات فى الفلك والرياضيات مترجمة من العربية ، والترجمة اللاتينية نفسها حافلة بالمصطلحات العربية ، وتحدث عن جهده فى نشر رسائل هذا المجموع وحل مشاكلها . وقال إنه استدل من ذلك المخطوط على أن الفلك والرياضيات كانت زاهرة فى الأندلس قبل أيام الحكم المستنصر . أما فى أيام الحكم هذا فقد ظهر مسلمة المجريطى واجتهد فى دراسة زيج البتانى وادخل تعديلات على النتائج التى وصل إليها الخوارزمى وأقامها على التقويم الهجرى وعلى أساس خط طول قرطبة ، وتكلم عن مدرسة مسلمة التى ازهرت خلال القرن الحادى عشر الميلادى فى عصر ملوك الطوائف . وأطال الوقوف عند ابن الصفار السرقسطى وتلميذه ابن برغوث . وابراهيم السهلى تلميذ ابن الصفار ، ولا زال أحد أسطرلاباته باقيا إلى اليوم محفوظا فى متحف مدريد وآخر فى مجموعة L. Suans فى أوكسفورد وثالث فى متحف Kricher فى روما .

وانتقل الكاتب إلى طليطلة والوسط العلمى فيها أيام المأمون بن ذى النون ، وذكر « جنان السلطان » التى كان النباتيون من أمثال ابن وفد وابن

بصال يقومون بزراعة النباتات والأعشاب فيها ويجرون تجاربهم عليها . وتكلم عن الزرقالى (ابن ازراقيل) الطليطلى أعظم فلكى عرفته أوروبا قبل يوحنا كبلر ، وقال إن الزرقالى لم يكن يعمل هناك وحده ، بل كان معه طائفة من جلة العلماء منهم صاعد الطليطلى صاحب طبقات الأمم وعلى بن خلف ، وهذه الطائفة هى التى وضعت « الأزياج الطليطلية Tabulae Toletanae » ذات الشهرة البعيدة ، والتى تضارع « الزيج المأمونى » « والزيج الحاكمى » . وقال إن هذه الأزياج كان ينبغى أن تتخذ الطول الرئيسى الذى تضمه حسابها عليه موضعا يسمى أرين Arin فى جزيرة سيلان ، كان الناس يسمونه « قبة الأرض » ، لأن العرب عرفوا نصف العــالم الممتد من الأطلسى إلى الصين ، وتقع أرين فى منتصفه ، ولكن الأزياج الطليطلة تعتبر خط الطول المار « بجزائر السعادات » أول خطوط الطول . ثم تحدث عن على بن خلف وما أدخله على تركيب الاسطرلاب من تعديل بجعله صالحا للاستعمال فى كل مكان ، وبناء على تعديل ابن خلف وضع الزرقالى اسطرلابه ، وابتكر الصفيحة وهى صفيحة من معدن رسمت عليها كرة الأرض بخطوط الطول والعرض تتخذ أساساً لقياس الابعاد والأطوال . وقد وضع الزرقالى تقويما عظيما اعتمد فيه على تقويم يونانى من وضع أمونيوس Ammonius (يسميه المُنْيُوس) وهذا التقويم الزرقالى هو أساس كل التقاويم التى وضعت فى العصور الوسطى والحدثة أيضاً ، وعندما بدأ عصر الاستكشاف كان هذا التقويم عماد الملاحين جميعاً ، لا تخلو منه سفينة . ثم استطرد فى الكلام عن الزرقالى ، وعن ابن السمح تلميذ مسلمة وعن أثر أعمالها فى النتائج التى وصل إليها كبلر فيما بعد . ثم أشار إلى ابن باجة وابن طفيل . ثم ختم كلامه بالحديث عن الأثر العام لمدارس قرطبة وطليطلة وبرشلونه فى تاريخ العلوم .

Luis Seco de Lucena Paredes, *Escrituras de donación arabigogranadinas* (pp. 65—78)

لويس سيكو دى لوثينا باريديس : وثائق عربية
غرناطية تتعلق بهبات (ص ٦٥ — ٧٨)

اختار المؤلف من بين مجموعة الوثائق العربية الغرناطية التى جمعها وتولى اعدادها للنشر أربع وثائق تتعلق بالهبات ، وافردها بهذا البحث لأنها تكشف عن كثير من خصائص المدرسة الفقهية الغرناطية ، وتضم عدداً من المصطلحات الفنية لا نجدها فى غيرها من الوثائق والعقود .

فهذه الوثائق تحرص على استيفاء جميع الشروط التى ينص عليها التشريع الاسلامى فى مسائل الهبات ، فيذكر فيها الطرفان : الواهب والموهوب له والصيغة الرسمية للوهب ثم تحدد الهبة أو الموهوب تحديدا دقيقا وينص فيها على حق الموهوب له فى حيازه الهبة حيازة شرعية « باتة » وفى التشريع الاسلامى صور كثيرة للهبات ، وهذه الوثائق الأربع تتعلق بنوع خاص منها ، وهو النوع الذى تقدم الهبة فيه ليستمتع بها الموهوب دون شرط أو قيد أو صدقة لوجه الله .

ثم أشار الكاتب إلى أن وثائق طليطلة ، وهى التى نشرها أنخل جنذالذ بالنثيا تستعمل ألفاظا مختلفة المعانى دون تمييز بينها ، فتقول وهب أو ملَّكَ أو تصدق أو أعطى دون تدقيق ، مما يدل على أن المام أصحابها القليل باللغة العربية ، أما هذه الوثائق الأربع فلا تستعمل إلا لفظ « وهب » وهو لفظ محدد المعنى من الناحية الشرعية ، وقد أشار إلى ذلك ابن مغيث فى مجموع وثائقه الباقى إلى اليوم ، والذى لم ينشر بعد . ثم وقف طويلا أمام عبارة « لوجه الله » التى ترد فى بعض هذه الوثائق ، وقال إنها تقابل المصطلح اللاتينى intuitu Dei ، وقال إن الفقهاء يرون أن هذه العبارة لا تعنى الصدقة حتما ، ولهذا فإن صيغ هذه الوثائق تقول لوجه الله وكريم ثوابه والدار الآخرة . . . الخ ، لكى تحدد أن المقصود هو الوهب الخالص الذى لا يرجى من ورائه إلا اكرام الموهوب

له . وتملك الهبة يسمى فى الوثائق « الحوز » أو « اليد » فيقال « حاز » وهو لفظ يرد أيضا فى الوثائق الطليطلية وفى وثائق ابن مغيث . وتستعمل الوثائق الغرناطية مصطلحاً آخر وهو « قبض » بمعنى تملك شرعا ، والمصدر « تحويز » أو « اقباض » ثم مضى يفرق بين التحويز والاقباض معتمداً على ما استنتجه من الوثائق ومقارنته بما وجده فى المعاجم الخاصة مثل ذيل المعاجم العربية المعروف لدوزى .

ثم ضرب مثلا لدقة التعبير فى هذه الوثائق ، فقال انها تقول : « حرم ذلك من ماله وأبانه عن ملكه وصيَّره مالَ فلانٍ ومِلكه » وقارن ذلك بعبارة وثائق طليطلة : « اسلخ عن جميع ذلك كله وخرج عنه وصيره لمتصدق مالا وملكا » .

وهكذا يمضى الكاتب فى إيراد ملاحظاته اللغوية والقانونية على الوثائق ، ويقول مثلا إنها تنص نصا صريحا على حالة الموهوب له إذا لم يكن مستكمل شروط التعاقد القانونيـة ، كأن يكون قاصراً أو معتوه العقل . وتنص على حالة الهبة مشاعا ، وتحدد الأشياء الموهوبة واحداً فواحداً إذا كانت قطع أثاث أو متاع أو نقوداً ثم تلى نصوص الوثائق الأربع مصحوبة بترجمة إسبانية . وأتبنا بعد ذلك بصور فوتوغرافية للوثائق الأربع .

Ambrosio Huici Miranda, *La cocina hispano-magribí durante la época almohade* (pp. 137-156)

امبروزيو أويثى ميراندا : المطبخ الأندلسى المغربى
خلال العصر الموحدى (ص‌ص ١٣٧ — ١٥٦)

يقدم الأستاذ امبروزيو أويثى ميراندا فى هذا المقال مخطوطـاً فريداً فى بابه عن الطعام والأطعمة فى الأندلس والمغرب خلال العصر الموحدى . ومن المعروف أن الأستاذ أويثى قد تخصص منذ سنوات فى تاريخ الموحدين . وكتب

فى تاريخهم مؤلفه الضخم الذى نشر منه مجلدين إلى الآن وهو يستكمل بهذه الدراسة ناحية من تاريخ العصر الموحدى لا نجد بين ايدينا مراجع وافية عنها ، وهى الناحية الاجتماعية وما يتصل بها من طعام وشراب وملبس وآلة ومتاع .

والمخطوط الذى يقدمه وضعه تحت تصرفه المستشرق المعروف ج . س . كولان الأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية الحية فى باريس ومدير معهد الدراسات المغربية فى الرباط . وهو مخطوط مبتور الأول ، أفسدت الأرضة الكثير من صفحاته ، والصفحات الباقية تبدأ بالكلام على أصناف من الطعام وتركيبها وطريقة عملها مثل المركاس والبنادق والأخرش ثم يتحدث فى ورقة ٢ ب عن « صفة الصنهاجى الملوكى » الذى يعد من لحم البقر والطيور والبندق وما إلى ذلك ، ثم يحصى الكاتب ما يذكره المؤلف من الأصناف صفحة صفحة .

والمؤلف يشير فى كلامه إلى النواحى التى تقدم فيها الألوان ، فعند كلامه على المخلّل يقول « يسمى فى بلاد الغرب طعام الفرس ، وهو واحد من السبعة ألوان المذكورة المستعملة عندنا فى الولائم بقرطبة واشبيلية » ، ويقول إن الملاجة تؤكل فى قرطبة ومراكش ، وإن السمك المسمى الشابُل — أو الشولى — يطهى فى الفرن فى قرطبة واشبيلية وان المُرَوَّج يقدم مقليا فى سبتة وشرق الأندلس . بل هو يذكر فى ورقة ٥٧ ب طبقا كان يحبه الحكيم — أى الطبيب — أبو الحسن البنانى القرطبى .

والمؤلف يذكر ألواناً كان يفضلها الخليفة الموحدى أبو يعقوب المنصور ويصفه دائما بأنه أمير المؤمنين ، وطبقا كان يحبه السيد أبو الحسن ابن اخى عبد المؤمن بن على أول خلفاء الموحدين ، ولوناً أحبه السيد أبو العلا الكبير أخو الخليفة الموحدى أبى يعقوب يوسف وآخر كان يطهى للسيد أبى سعيد بن جامع من رجال الدولة الموحدية وغير ذلك كثير ، مما يدل على أن الكتاب ألف فى العصر الموحدى .

وفى الكتاب الوان كانت تعد للناصر عبد الرحمن الثالث وأخرى للحكم المستنصر ، وقد استنتج الكاتب أن الكتاب لابد أن يكون قد كتب فى القرن الثالث عشر الميلادى ، أى فى نفس العصر الذى كتب فيه كتاب الطبيخ لشمس الدين محمد بن الحسن البغدادى ، وقد طبع سنة ١٣٥٣/١٩٣٣ فى الموصل ، وكان المستشرق اربرى قد ترجمه ونشره فى مجلة Islamic Culture مجلد ١٣ سنة ١٩٣٩ ص ١٢—٤٧ و ١٨٩—٢١٤ . ولكن مخطوطنا أوفى وأوسع من حيث الحجم والمادة .

ثم أورد المؤلف بعد ذلك (ص ١٤٢—١٥٥) بيانا بألوان الطعام الوارد ذكرها فى المخطوط صفحة فصفحة مع ذكر بعض الشروح التى وردت فى الأصل ، وقد ذكرها على صورة هوامش بأسفل الصفحات .

Hussain Monés. *La división politico-administrativa de la España musulmana* (pp. 79—136)

حسين مؤنس : التقسيم السياسي الادارى للاندلس (ص ٧٩ — ١٣٦)

موضوع النظم الادارية من أعسر مطالب التاريخ الاسلامى ، لأن المراجع التى لدينا عن تاريخ الدول الاسلامية العامة أو المحلية لم تعط هذه الناحية إلا أيسر جانب من الاهتمام ، ففيما يتصل بتاريخ الأمويين والعباسيين مثلا لا نملك بيانا واحدا لولايات الدولة وما يتبع هذه الولايات من كور وما فيها من مدن وما كان يجبى من هذه كلهـا أو بعضها من أموال ، وليس أمامنا إلا الاعتماد على بيانات ناقصة غير دقيقة ذكرها بعض المؤلفين عرضا فى سياق كتاباتهم ، كهذه القائمة الناقصة التي أوردها ابن خلدون فى المقدمة وقال إنه نقلها عن رجل يسمى احمد بن محمد بن عبد الحميد نقلا عن « جراب الدولة » وهو يورد فيها خراج عدد من الولايات على صورة حافلة بالابهام والصعوبات ، ومثل القائمة التى أوردها قدامة بن جعفر فى كتاب الخراج ، والتى نشرها

دى خويه فى لايدن سنة ١٨٨٩ وهى تعرض جانبا من خراج الدولة على أيام المعتصم ، والقائمة التى كتبها الوزير على بن عيسى وزير المقتدر بما وصل إليه من الخراج وقد نشرها الفريد فون كريمر ، وكذلك البيان الموجز الذى أورده ابن عبدوس الجهشيارى فى كتابه عن الوزراء والكتاب عن خراج الدولة أيام الرشيد . وليس لدينا بعد هذه البيانات إلا ما نستنتجه من كتب التاريخ والجغرافية وأخبار الرحالة . ثم إن الوثائق الأصلية عن هذه الناحية أو غيرها من نواحى الادارة الخلافية العامة منعدمة .

وربما كانت مصر أحسن حالا من هذه الناحية ، فإن أوراق البردى التى عثر عليها تعتبر كنزاً لا يقدر من المادة التاريخية الأصيلة ، ثم إن مؤرخيها كالمقريزى وأبى المحاسن كان لهم التفات وعناية بشئون الادارة والمال ، أضف إلى ذلك الموسوعيين من أمثال ابن فضل الله العمرى وشهاب الدين النويرى والقلقشندي فقد جمعوا فأوعوا ، وأتونا بمادة عن هذه النواحى من تاريخ مصر الاسلامية لا يطمع فى مثلها مؤرخ .

أما عن الأندلس فالحال أقل بكثير مما رأينا فى تاريخ بنى أمية وبنى العباس ، فليس لدينا بيان واحد من نوع ما أورده ابن خلدون وقدامة والجهشيارى ، ولو أن الجغرافيين والرحالة لم يخلفوا لنا بعض المعلومات عن هذه النواحى لظللنا نضرب فى ظلام دامس .

ويستوقف النظر بادىء ذى بدء أن المؤرخين الأندلسيين يصمتون عن هذه الناحية صمتاً تاما يبعث على كثير من الشك والتساؤل ، فهم لا يذكرون شيئا عن تنظيم الأندلس بعد فتحها ، ولا يذكرون مرة واحدة أن عاملا أو أميرا أو خليفة قسم الاندلس تقسيما إداريا أو ادخل تعديلا على نظام قائم . ومع ذلك فاننا ندرك من النصوص أن الأندلس كان — منذ البداية — منظما مقسما إلى أقسام إدارية محددة واضحة المعالم ، ومنذ أن قامت الامارة الأموية نجد الضرائب تجبى فى نظام ومن غير مشقة على الحاكمين أو عسر على المحكومين ، ونجد

أهل الأندلس يعرفون بلادهم معرفة وثيقة محددة ، وسواء قرأنا كتب التاريخ أو معاجم التراجم أو كتابات الجغرافيين ، فاننا نحس أن البلد كان منظما تنظيما إداريا محكما ، فابن حيان — سواء أكان ينقل عن الرازى أو يكتب بنفسه — يتحدث دائما عن كور واضحة وثغور معروفة وبلاد وقرى محددة التبعيات ، والرازى فى جغرافيته يصف أقساما ادارية محددة المعالم الجغرافية والادارية ، وأصحاب التراجم يذكرون الرجل وبلده أو قريته وكورته ، فكيف نفسر ذلك ؟

لا يفسر هذا إلا بأن العرب إذ دخلوا الأندلس وجدوا فيه نظاما إداريا ثابتا مقبولا فأقروه كما هو ومضوا عليه ، ولم يتطلب الأمر بعد ذلك تعديلا أو اعادة تقسيم وتنظيم . وبين أيدينا من النصوص ما يدل على ذلك ، فإن ابن حزم نفسه يقول إن الأندلس لم تقسم ولم تخمس ، وان كل قوم من الفاتحين نزلوا ناحية استقروا فيها وحازوها ، ويؤيد ذلك محمد بن مزين ولسان الدين ابن الخطيب فى فاتحه الاحاطة . وعندما وضع عيسى بن احمد الرازى جغرافية الأندلس كمقدمة لتاريخها نجده يتحدث عن أقسام ادارية ثابتة واضحة المعالم ، دون أن يشير إلى تعديل أو تغيير ، وأتى من نقلوا عنه فكرروا ما قال على اختلاف عصورهم ، ولو أن تعديلا حدث بعد الرازى لأثبته أولئك الذين كتبوا فى القرن الخامس أو السادس أو السابع .

والواقع أن شبه الجزيرة الايبيرية من البلاد التى تحدد الجغرافية الطبيعية فيها صورة الجغرافية السياسية . فان سلاسل الجبال تقطعها مستعرضة تجرى بينها الأنهار فتقسمها إلى أقسام يمكن أن تكون كل منها وحدة إدارية واضحة المعالم . أى أن هذه الوحدات الادارية تفرض نفسها فرضا ، فلا يبقى للادارى أو المنظم إلا تثبيت الحدود وتعيين قواعد الوحدات وما إلى ذلك .

ولهذا ، كان لزاما علينا لتتبع التقسيم الادارى للاندلس أن نرجع إلى العصر الرومانى ، لأن الرومان هم أول من قسم شبه الجزيرة إداريا ، وقد تطور

تقسيم الرومان تطورا طبيعيا تمشى مع استيلائهم على شبه الجزيرة وبسطهم سلطانهم عليها شيئا فشيئا ، فقسموها أول الأمر إلى قسمين كبيرين : أدنى وأقصى — بالنسبة إليهم — ثم قسموا الأقصى قسمين ، فصار شبه الجزيرة ثلاثة أقسام إدارية كبرى عرف كل منها بالبروفنسيا ، وهو مصطلح رومانى لا يمكن ترجمته ترجمة دقيقة ، فالبروفنسيا ليست مديرية ولا كورة ولا رستاقا ولا إستانا وما إلى ذلك ، ثم انتهى التقسيم الادارى على صورة ثانية أيام دقلديانوس ، فجعل ست بروفنسيات ، وقد عثرنا على بيان رسمى من الدولة أصدره هذا الامبراطور سنة ٢٠٦ وهو المعروف باسم Notitia dignitatum utruisque Imperű وقد نشره العالم الألمانى سيك سنة ١٨٦٧ وأعاد نشره مومسن مع تعليقات واضافات سنة ١٩٠٨ ، وهو يتناول تقسيم الدولة كلها ، ويذكره العرب دائما باسم « قسمة قسطنطين » ، وقد أورد البكرى فى « صفة المغرب والأندلس » ترجمة للقسم الخاص بالأندلس ، ونشره ليفى بروفنسال ذيلا على الترجمة الفرنسية للروض المعطار لابن عبد المنعم الحميرى .

ولم يُدخل القوط تعديلا على هذا التقسيم ، واتخذه رجال الكنيسة أساسا لتقسيم الأندلس إلى اسقفيات والاسقفيات إلى ديقونيات dioecésis والديقوينيات إلى أبروشيات parochia ، بحيث نستطيع القول أن هذا التقسيم الكنسى كان صورة للتقسيم الادارى على أيام القوط ، وظل قائما حتى دخل العرب الأندلس أواخر القرن الهجرى الأول وأوائل السابع الميلادى .

ثم إن العرب عندما دخلوا البلاد بدءوا بالقضاء على القوط واتصلوا بأهل البلاد رأسا ، ووجدوا فيهم خير معين لهم على تنظيم البلاد ، واعتبروا البلد كله قد فتح صلحا — فيما عدا منطقة قرطبة — وصالحوا أهل كل ناحية على عهد ارتضاه الطرفان ، ولدينا بعض نصوص هذه العهود ، وكلها لا تخرج عن اقرار الناس على ما هم عليه وقبول مبلغ معين منهم يجبونه جماعة ويؤدونه إلى عامل الناحية أو العامل العام . وما دام المسلمون قد عاهدوا الناس فقد أقروا حدود

نواحيهم على ما جرت عليه عادتهم من قديم الزمان ، فدخلت كل ناحية بحدودها وقاعدتهـا وتوابعها من المدن والقرى كما هى ، وأصبحت هذه الحدود اقساما ادارية سياسية ، وثبت الأمر على ذلك . دون حاجة إلى إعادة تنظيم أو تقسيم ، ولهذا لم تستوقف هذه الناحية نظر مؤرخ أو كاتب .

وذلك بالطبع يختلف عما جرى عليه العرب فى العراق وفارس ، فإن العرب عند ما قضوا على الأكاسرة لم يقضوا على المرازبة والدهاقين ، بل تركوهم ليجبوا لهم الخراج ، فمضى هؤلاء على ما كانوا عليه أيام الساسانيين ، وورث العرب فى المشرق بذلك متاعب فوضى النظام الكسروى ومساوىء عمال الفرس ، فلم تلبث الحالة الماليـة أن تدهورت واضطر الخلفاء إلى تقبيل الأرض واقطاعها ، وضم ناحية إلى ناحية أو فصل كورة عن كورة بحسب أهواء العمال والمتقبلين ففسد النظام جملة ، واضطرب التقسيم الادارى .

وعند ما أخذ العرب النظـام القائم فى الأندلس أخذوه بمعانيه الخاصة المرتبطة به . فالمدينة مثلا لم تكن عند الرومان مجرد مدينة ، بل كانت مركزاً لحوز واسع يتبعها ويعتبر جزءاً منها ، فإذا قالوا سرقسطة مثلا لم يكن المراد بلدة سرقسطة ، بل البلدة وحوزها ، ومن هنا فإن المدينة فى الأندلس تعنى قسما إدارياً واسعاً فيه مدن أخرى ، ولكل مدينة من هذه الأخيرة حوز تابع لها . وكانت المدينة وحوزها يحكمهـا أيام الرومان مجلس من شيوخها والظاهرين من أهلها يسمى الكوريا ، فأقر العرب أيضاً نظام الكوريا وسموه المشيخة . واصطلاح المشيخة بهذا المعنى قاصر على الأندلس وما تأثر به من نواحى المغرب ، فإن المشيخة فى المشرق هى الرياسة ، وهى تنصب على شخص ، فمشيخة المدرسة هى رياسة المدرسة ويراد بها شيخها أى رئيسها ، ومشيخة الطريقة الصوفية رياستها ، أما فى الأندلس فهى مجلس يضم جماعة من الناس يتولون الأمر معاً ، والنصوص الأندلسية تذكر « مشيخة البلد » بهذا المعنى ، وربمـا كان هذا هو الذى جعل الوزارة فى الأندلس لا تنصب على وزير بل على جمـاعة من الوزراء ،

ومشيخة الفتيا هى جماعة الفقهاء الذين يتولون الفتيا ، ومثل ذلك كثير .

وقد دخل العرب الأندلس أوائل القرن الثامن الميلادى ، وفى ذلك الحين كانت المدن الرومانية فى كل أوربا تضمحل وتتلاشى حتى اختفى معظمها وتحول الباقى أواخر القرن الثامن وخلال التاسع الميلاديين إلى مراكز قروية فى مجتمع زراعى ، ويصدق هذا عن كل بلاد أوروبا إلا الأندلس ، فإن المسلمين بإقرارهم النظم القائمة واعترافهم بالكوريات أنقذوا مدائن شبه الجزيرة من التلاشى ، وهذه ناحية من أفضال العرب على التطور التاريخى لشبه الجزيرة الإيبيرية قل أن يذكرها أحد ، وزاد فى أهمية المدن أن العرب كانوا يفضلون سكناها والتجمع فيها ، فهى — من ناحية — مراكز رئيسية تمكنهم من السيطرة على ما يحيط بها ، والحياة فيها أيسر وأكثر نشاطاً ومتاعاً من ناحية أخرى . ثم إن نوع المدن الذى وجدوه فى الأندلس يجمع لهم بين خير المدينة والريف أيضاً ، لأن المدينة كانت تمتد فتشمل حوزها كله ، فكانوا يستطيعون التنقل بين المدينة وأرباضها ونواحيها فيجمعون بين حياة الريف وحياة المدينة دون أن يغيروا مساكنهم ، ولهذا فإننا نسمع فى الأندلس عن عرب اشبيلية أو عرب سرقسطة أو عرب جيان ، فى حين أننا لا نسمع فى المشرق عن عرب دمشق أو عرب حمص ، اللهم إلا فى حالات المدن التى اختطها العرب لأنفسهم كالفسطاط والبصرة والكوفة والأنبار وما إلى ذلك . وقولنا عرب اشبيلية ليس معناه أنهم جميعاً سكنوها ، بل معناه أنهم كانوا فى حوزها ، سواء نزلوا جوف المدينة أو ظاهرها أو بعيداً عنها ، لأن المدينة نفسها كانت ملتقاهم ومتجمعهم ومستقر كبارهم ورؤسائهم . ذلك كله زاد من أهمية المدن فى الأندلس واحتفظ لها بطابعها الخاص الذى أشرنا إليه ، وهو أن المدينة لم تكن مدينة فقط بل مدينة — كورة Ciudad — provincia

وهذا المفهوم الخاص للمدينة فى الأندلس هو الذى أوقع الجغرافيين من المشارقة فى مشاكل عديدة تتصل بتصورهم لتقسيم الأندلس ، فابن خرداذبة يقول

إن الأندلس أربعون مدينة دون أن يدرك المراد بذلك ، والمقدسى يحاول أن يطبق مفهومه المشرقى على الأندلس فلا يوفق ، فيقسم قرطبة إلى مدن ورساتيق دون أن يذكر ما إذا كانت قرطبة نفسها كورة أو لم تكن ، ثم يذكر إشبيلية وبجانة وما إليها ، ويقول إن بعض الأندلسيين قالوا له إنها أقاليم ، وإن الإقليم فى الأندلس يقابل الكورة فى المشرق ، وعلى هذا فتكون الأندلس فى اعتباره كوراً . ثم يقول إن الأندلس على هذا ثمان عشرة كورة ، فإذا أحصينا ما ذكره منها وجدناه سبع عشرة ثم يضيف إليها اثنتين ، فالمجموع تسع عشرة كورة . والمعلومات التى يقدمها ابن حوقل أكثر غموضاً وأقل نفعاً .

بيد أننا نملك الآن ثلاثة نصوص نستطيع الاعتماد عليها فى استخراج صورة أوضح عن تقسيم الأندلس الإدارى : الأول ترجمة برتغالية كاملة لجغرافية الرازى عثر عليها البحاثة البرتغالى لويس لندلى سنترا ضمن نسخة كاملة من الترجمة البرتغالية لتاريخ اسبانيا العام الذى صنفه الملك العالم ألفونسو العاشر . وقد ترجم ليفى بروفنسال هذه القطعة إلى الفرنسية ونشرها فى مجلة الأندلس . والثانى تلخيص منتقى من فرحة الأنفس لابن غالب نشره لطفى عبد البديع فى مجلة معهد المخطوطات العربية ، والثالث قطعة طيبة من « نظام المرجان فى المسالك والممالك » لأحمد بن عمر بن أنس العذرى .

فأما الترجمة الفرنسية لنص الرازى ، فليست صورة للأصل كما هو ، بل إن المصنفين الذين كانوا يعملون تحت إشراف الفونسو العاشر أدخلوا على جغرافية الرازى بعض التعديلات حتى تصبح جغرافيته ممثلة لحال اسبانيا فى عصرهم ، فأضافوا أقساماً إدارية مثل Exitania و Baroxa و Zorita لم يكن لها وجود أيام العرب ، وفيما عدا ذلك فقد نقلوا كلام الرازى كما هو . غير أن الترجمة تذكر الأقسام الإدارية كلها تحت تسمية واحدة : distrito وترجمها بروفنسال إلى district ، ولا نعرف إن كان المراد بها كورة . وأما التلخيص المنتقى من فرحة الأنفس فقد نقل كلام الرازى نقلا أميناً فى مواضع كثيرة ، غير أنه أضاف من عنده معلومات وزيادات أفسدت

نظام نص الرازى أحياناً ، ثم إنه اختصر كلامه هنا وهناك . غير أنه يستوقف النظر أنه يذكر أقساماً إدارية ويسميها كوراً وأخرى يسميها مدناً . مما يفهم منه أن نص الرازى كان قسم الأندلس إلى مدن وكور ، أى أن المدن كانت أقساماً إدارية تقابل الكور .

فإذا رجعنا إلى ما كتبه ياقوت عن جغرافية الأندلس وأعلامه الجغرافية وجدناه يلقى ضوءً كاشفاً على طبيعة هذا النوع من المدن فى الأندلس ، فقد كان لكل منها حوز واسع فيه مدن أخرى تابعة لها ، ولكل من هذه المدن حوز ، وقد تتبع المدينة حصون لها أحواز وتوابع أيضاً ، وقد أوردنا نصوصاً كثيرة من ياقوت تؤكد ذلك ، وأيدناها بنصوص أخرى من الروض المعطار وغيره ، وانتهينا إلى تأكيد القول بأن المدينة فى الأندلس كانت قسما إدارياً يعادل الكورة ، وأن الأندلس كان فى مجموعه مقسما إلى مدن وكور .

فأما المدن فهى الأقسام الادارية الواقعة فى الشمال بعرض الأندلس من شرقه إلى غربه : لاردة ، بربطانية ، وشقة ، تطيلة ، سرقسطة ، مدينة سالم ، شنتبرية ، طليطلة ، قلعة رباح ، شنترين ، الاشبونه ، أكشونبه ، وقد كانت هذه كلها ثغوراً ، أى مناطق عسكرية ، ويضاف إليها قرطبة فقد كانت منطقة عسكرية وفرِّيش وتقع شمالى قرطبة كالدرع الحامى لها من الشمال .

وأما الكور ، فما عدا ذلك من أقسام الأندلس الادارية . وقد كان الأندلس كله يوم دخله العرب مقسما إلى مدن ، ثم بدأ تحويل بعض المدن إلى كور فى الجنوب ، تمشياً مع النظام الغالب على المشرق ، ثم امتد حتى شمل الوسط والغرب والشرق ، ولكنه لم يشمل الثغور .

وقد كان المفهوم من كلام ياقوت والمقدسى أن الكورة فى الأندلس تنقسم إلى أقاليم ، فوجدنا فى نص العذرى ما يؤكد ذلك بصفة قاطعة ، وعرفنا أن الأقاليم كانت أقساماً إدارية مالية تابعة للكور والمدن ، فقد ذكر العذرى أقاليم

بعض المدن والكور مع إحصاء قرى كل منهـــا وما عليها أن تؤديه للدولة من الأموال .

وقد أورد العذرى إلى جانب الأقاليم أقساماً إدارية أخرى للكور والمدن تسمى الأجزاء ، فقارنا ذلك بما عثرنا عليه من المعلومات عند ياقوت ، وتبينا أن الجزء قسم إدارى تعتبر أرضه مشاعاً حكمها حكم أرض الكلأ والعشب ، وقد كانت الأجزاء معروفـة فى اسبانيا قبل الاسلام ، وكانت تعرف باسم Compascua

ثم استطرد البحث إلى تعريف بعض المصطلحات الخاصة بالتقسيم الادارى فى الأندلس كالمدينة الأم والمدينة البنت والخطة والحاضر والربض والمنية والمعقل والحصن والقلعة والمرسى والضيعة وما إلى ذلك .

وختم البحث بثلاثة نصوص من جغرافية العذرى وفقرة من معجم البلدان لياقوت تضم ترجمة العذرى .

محمود على مكى : مصر والمصادر الأولى للتاريخ الأندلسى (ص ١٥٧ — ٢٤٨)

هذا البحث دراسة لأثر المصريين فى كتابة المواد الأولى للتاريخ الأندلسى ، وهو يبدأ بمقدمة عن الصلات التى ربطت مصر بالأندلس منذ الفتح الإسلامى لهذه البلاد ، والتى أعان على توكيدها موقع مصر الجغرافى فى ملتقى القارات الثلاث مما جعلها منذ فجر التاريخ حلقـــة للاتصال بين الشرق والغرب ، وميداناً لتفاعل الحضارات وألوان الثقافة . والمتتبع للثقافة الأندلسية منذ الفتح العربى حتى نهاية عصر الخلافـة الأموية يلاحظ أن كل ثقافة مشرقية جازت إلى الأندلس إنما مرت عـبر مصر ، وتناولتها اليد المصرية بالتشكيل والتهذيب حتى انتهت إلى الأندلس ، ومعنى ذلك أن مصر كانت أشبه بمصفاة كبيرة تمر خلالها ألوان الفكر المشرقية إلى الغرب الإسلامى كله .

أما فى التاريخ فقد كان المصريون من أكثر الشعوب الإسلامية اهتماماً به وشغفاً بتتبعه ، على أننا إذا تحدثنا عن التاريخ فيجب ألا نفهم منه فى تلك العصور ما نفهمه اليوم ، إذ أن الكتابة التاريخية إنما كانت إذ ذاك مزيجاً من الأخبار والقصص التى تمتزج فيها الخرافة بالتاريخ ، والملاحظ أن التفكير المصرى الإسلامى كان أكثره فى هذا اللون من الثقافة ، فبينما تأخر ظهور سائر العلوم الإسلامية فى النضوج والازدهار بمصر إذا بنا نجد هذا النوع من التاريخ القصصى يظهر بها فى عصر جد مبكر ، بل إن القصص لا يلبث أن يصبح فى مصر من الوظائف الرسمية المهمة ، وكثيراً ما كانت وظيفته تسند إلى القضاة . وحتى كتاب السيرة النبوية الأولون من أمثال محمد بن إسحاق وعبد الملك بن هشام والواقدى كلهم استمدوا كثيراً من أخبارهم فى التاريخ العام عن المصريين .

والواقع أن المصريين لم يقصروا اهتمامهم فى كتابة التاريخ على بلادهم ، بل تجاوزوها إلى غيرها من الأقطار ولا سيما بلاد الشمال الإفريقى والأندلس ، بحيث أصبحت مصر مركزاً لما كان يكتب عن جميع القسم الغربى من الدولة الإسلامية ، وإنه لمن الجدير بالملاحظة فعلا أن اهتمام المصريين بالأندلس بدأ حتى قبل أن يتم الفتح الإسلامى لهذه البلاد ، فأول ذكر للأندلس بين المشارقة هو ما كتبه عنها بعض العلماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام وملأوا كتب التاريخ والحديث الإسلامية بأخبار مستمدة من مصادر الثقافة اليهودية القديمة مما اصطلح على تسميته بالإسرائيليات ، مثل الأحاديث المنسوبة إلى كعب الأحبار ووهب بن منبه ، وهى أحاديث احتفظت بها كتب التاريخ المصرى وتناقلها المؤرخون المصريون منذ قديم ، وإن كان لا يستبعد أن يكون الكثير منها موضوعاً ، على أن الثابت أن المحدثين المصريين تأثروا بها إلى حد كبير ، كما نجد فى بعض الأخبار الخاصة بالمغرب والأندلس مما يروى عن الصحابى المصرى المعروف عبد الله بن عمرو بن العاص الذى توفى فى سنة ٦٥/٦٨٤ أى قبل فتح الأندلس بنحو ربع قرن .

ثم تأتى بعد ذلك طبقة لها أهميتها وأثرها فى كتابة الأخبار التاريخية الأولى عن الأندلس ، تلك هى طبقة التابعين الذين دخلوا الأندلس ، والذى يلاحظ أن جميع هؤلاء التابعين ممن ثبت دخولهم إلى الأندلس إنما كانوا من أصل مصرى ، ويكاد أن يكونوا جميعاً من تلاميذ الصحابى المصرى عبد الله بن عمرو ابن العاص ، وكثير منهم عاد إلى مصر بعد انتهاء فتح الأندلس ، وطبيعى أنهم كانوا يروون على مسامع تلاميذهم من المصريين قصة الفتح وما شهدوه فى الأندلس ، وهكذا كان هؤلاء أول من وضع أسس التاريخ الأندلسى الذى توسع فى كتابته فيما بعد تلاميذهم المصريون ، ومن أمثال أولئك التابعين موسى ابن نصير قائد الجيوش الإسلامية فى الفتح وعلى بن رباح وحنش الصنعانى وأبو عبد الرحمن الحبلى وحبان ابن أبى جبلة القرشى وبكر بن سوادة الجذامى . وقد كان نصيب هؤلاء من الاحترام عظيما سواء فى مصر أو شمال افريقية أو الأندلس ، ولهذا فإنه ليس من المستغرب أن يتتبع الأندلسيون أخبار بلادهم لدى هؤلاء أو لدى من بقى فى مصر من أبنائهم ، وكل هذا زاد من مكانة العلماء المصريين فى عيون تلاميذهم من أهل الأندلس ، حتى أصبحت مصر هى المصدر الأول لأخبار الغرب الإسلامى كله .

ومنذ ذلك الوقت نجد أخبار فتح الأندلس وقد أصبحت مادة طريفة تتناقل فى المجالس الأدبية والدينية فى مصر ، ويشتغل بها المحدثون والفقهاء المصريون الذين تردد عليهم الأندلسيون منذ عصر مبكر ، ولعل هذا هو السبب فى أننا نرى أن أول من اهتم بقصة الفتح كانوا هم الفقهاء ومؤسسى المدارس الفقهية بمصر ممن كان لهم أكبر الفضل فى وضع أسس التشريع بالأندلس .

وعلى رأس هذه الطبقة الثانية نجد موسى بن على بن رباح اللخمى (ت ١٦٣/٧٧٩) وأبوه هو على بن رباح أحد التابعين الذين دخلوا الأندلس مع موسى ، وتولى هو إمرة مصر ، وهو يعتبر من القليلين الذين احتفظوا ببعض أخبار غزو الأندلس ناقلا إياها عن أبيه ، وعلى موسى بن علىّ تلمذ عالمان

كبيران كان لهما أثر كبير فى الكتابة التاريخية حول الأندلس هما الليث بن سعد والواقدى ، كما تلمذ عليه أيضاً عبد الله بن لهيعة المحدث المصرى المعروف (ت ١٧٤ / ٧٩٠) ، وقد أسندت كتب التاريخ المصرى إلى ابن لهيعة أحاديث عن الأندلس وفتحها يظهر فيها أثر القصص الشعبى .

أما الليث بن سعد (ت ١٧٥ / ٧٩١) فقد كان أوسع من ابن لهيعة شهرة ، وإليه يرجع فضل تأسيس مذهب فقهى مستقل لم يكتب له البقاء طويلا ، وإن ظهرت آثاره واضحة فى الفقه الأندلسى ، وإلى جانب الفقه كان الليث مهتما بالتاريخ وبتاريخ المغرب والأندلس بشكل خاص ، وموضوع أخباره يتعلق بالغنائم التى ظفر بها موسى بن نصير فى الأندلس أو بتحديد تواريخ الأحداث المهمة التى وقعت فى تلك البلاد ، على أن الليث لا يشير مطلقاً إلى مصادر أخباره وإن كان من المحتمل أن يكون قد اعتمد فيها على أستاذه موسى بن على بن رباح أو على غيره من الأندلسيين الذين اتصل بهم مثل معاوية بن صالح قاضى الجماعة بقرطبة على عهد عبد الرحمن الداخل .

وقد واصل تلاميذ الليث المصريون اهتمام أستاذهم بالمادة التاريخية عن الغرب الإسلامى كله ، وقد كان من بين هؤلاء التلاميذ من اقتصر على نقل أخبار الليث دون زيادة ومنهم من زاد عليها كثيراً من التفاصيل الهامة .

وقد تحدث كاتب المقال بعد ذلك عن هؤلاء التلاميذ وهم : عبد الملك ابن مسلمة ؛ ويحيى بن عبد الله بن بكير (ت ٢٣١ / ٨٤٥) ؛ وعبد الله بن وهب (ت ١٩٧ / ٨١٢) ؛ وعبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤ / ٨٢٩) والد المؤرخ المصرى عبد الرحمن صاحب « فتوح مصر » ؛ ثم عثمان بن صالح (ت ٢١٩ / ٨٣٤) الذى يعتبر المرجع الرئيسى لكل ما كتبه عبد الرحمن ابن عبد الحكم عن الأندلس والذى تعتبر أخباره أكثر ما كتب عن الأندلس دقة وأبعده عن الأساطير ؛ ثم أخيراً سعيد بن عفير (ت ٢٢٦ / ٨٤٠) الذى كان على ما يبدو أول مؤرخ مصرى اختص الأندلس بكتاب أفرده لأخبارها

قبل أن يشرع فى ذلك المؤلفون الأندلسيون أنفسهم ، ويظهر أن فى هذا الكتاب إضافات مهمة لما كتبه السابقون له ، ويبدو ذلك من اعتماده على بعض معاصريه من الأندلسيين مثل ابرهيم بن أبان المروانى أحد أفراد البيت المالك فى الأندلس حينئذ ، وقد كان لهذا الكتاب نفوذ كبير فى الأوساط الأندلسية وكان يتدارس حتى القرن الثانى عشر .

ثم أفرد الكاتب جانباً من البحث لدراسة « تاريخ » عبد الملك بن حبيب الإلبيرى (ت ٨٥٢/٢٣٨) وهو أول كتاب تاريخى يؤلفه أحد الأندلسيين متعرضاً فيه لتاريخ بلاده ، وخلص من بحثه للنسخة الوحيدة المخطوطة من الكتاب (المحفوظة فى مكتبة البودليانا باكسفورد) إلى أن هذه النسخة ليست إلا مختصراً صغيراً لكتاب تاريخ ابن حبيب الحقيق ، وأن الذى قام بوضع هذه النسخة إنما هو بعض تلاميذ ابن حبيب لعل أهمهم يوسف بن يحيى المغامي . أما الأخبار الواردة فى هذا « التاريخ » فقد اعتمد ابن حبيب فى جمع أكثرها على الليث بن سعد وعبد الله بن وهب ، وهما مصريان ، وبعضها أسند فيه روايته إلى ابرهيم بن المنذر عن الواقدى وهما مدنيان إلا أن مصادر أخبارهما كانت مصرية أيضاً ، مما يسمح بإدراج هذا الكتاب — بين الروايات المصرية للتاريخ الأندلسى وإن كان أندلسياً ، وأكثر أخبـاره متعلق بالغنائم التى ظفر بها المسلمون فى الأندلس وما ينسب إلى موسى بن نصير من مآثر خرافية يتفق فى كثير من تفاصيله مع كتاب « الإمامة والسياسة » المنسوب إلى ابن قتيبة .

ثم يتحدث الكاتب عما كتبه بعد ذلك المؤرخان المصريان عبد الرحمن ابن عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢٥٧ / ٨٧٠) صاحب « فتوح مصر » وأبو سعيد ابن يونس الصدفى (ت ٣٣٦ / ٩٤٧) الذى يعتـبر آخر مؤرخ مصرى شارك بشكل قوى فعال فى كتابة التاريخ الأندلسى ، إذ أن من تبعه من المصريين لم يعد لهم مثل تلك المكانة ، ويمثـل هؤلاء عبد الغنى بن سعيد (ت ٤٠٩ / ١٠١٨) الذى كان اهتمامه بعلم الحديث والرجال أكثر من اهتمامه

بالأخبار التاريخية . أما العوامل التى أدت إلى تضاؤل أثر المصريين فى كتابة التاريخ الأندلسى فى هذه الفترة وما بعدها (منذ منتصف القرن الرابع) فإنها ترجع إلى أن الثقافة الأندلسية فى ذلك الوقت قد أتيح لها الاستقلال عن المشرق إلى حد كبير ، فقد اتفقت مع استقلال الخلافة الأندلسية ووصولها إلى أوج عظمتها وازدهارها فى أيام عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر نهضة ثقافية عظيمة فى جميع ميادين الفكر ، وأنتجت الأندلس فى هذا الوقت مؤرخين لهم مكانتهم من أمثال آل الرازى وعريب بن سعد والخشنى وابن القوطية ممن رفعوا عن تاريخ الأندلس تلك « الوصاية » التى فرضتها مصر عليهم طوال القرنين الماضيين ، مما لم يعد للأندلسيون معه بحاجة إلى أن يكتب لهم المصريون أو غيرهم تاريخ بلادهم .

ثم تعرض الكاتب بعد ذلك للمؤرخين المشارقة ومدى مشاركتهم فى الاهتمام بتاريخ الأندلس فتحدث عن الواقدى والبلاذرى والطبرى والمسعودى والجغرافيين والرحالة (حتى أوائل القرن الرابع) من أمثال ابن خرداذبه وابن الفقيه وابن رسته ، وبيّن أن اهتمام جميع هؤلاء بأخبار الأندلس كان قليلا إذا قيس بما كتبه المصريون ، وحتى القليل الذى كتبوه إنما استمدوا أكثره من المؤرخين والأخباريين المصريين .

ثم أفرد الكاتب الجزء الأخير من مقاله لبحث الجزء الخاص بالأندلس من كتاب « الإمامة والسياسة » المنسوب إلى ابن قتيبة . وعرض آراء الباحثين المحدثين فيه مثل ميكيلى أمارى وبسكوال دى جاينجوس ودوزى ودى خويه وهنرى بيريس ؛ وخلص من بحثه لهذه القطعة إلى أن مؤلفها ينبغى أن يكون مصرياً وأن يكون قد عاش فى القرن الثالث الهجرى . ثم أشار إلى أن المؤرخين الأندلسيين والمصريين يتحدثون عن كتاب يسمونه « أخبار الأندلس » ألفه رجل من ولد موسى بن نصير فاتح الأندلس عن قصة الفتح وأشاد فيه بطبيعة الحال بالدور الذى قام به جده موسى فى كل ذلك ، أما اسم هذا

المؤلف فهو معارك بن مروان بن عبد الملك بن مروان بن موسي بن نصير ، وقد استقصى الكاتب أخبار نسل موسى بن نصير بعد عودته إلى المشرق وبين أن معاركاً هذا ينبغى أن يكون مصرى النشأة وأن حياته إنما كانت فى غضون القرن الثالث .

فإذا فحصنا بإمعان تلك الأخبار التى اشتملت عليها القطعة الخاصة بفتح موسى بن نصير للمغرب والأندلس وجدنا أنهـا تتفق مع ذكره المؤرخون عن كتاب معارك بن مروان الذى أشرنا إليه بشكل يمكن معه أن يكون هـذا الجزء وكتـاب معارك شيئاً واحداً ، وقد عرض كاتب المقال حججه فى ذلك بالتفصيل .

وأخيراً ألحق بالبحث ضميمة نشر فيها لأول مرة نص الجزء الخاص بتاريخ الأندلس من « تاريخ » عبد الملك بن حبيب حسب النسخة الوحيدة المخطوطة التى توجد الآن فى مكتبة البودليانا باكسفورد رقم ١٢٧ .